

Hermann Rickert.

DIE PHILOSOPHIE HEINRICH RICKERTS

Eine Betrachtung zum 70. Geburtstag des Philosophen
am 25. Mai 1933

Von Privatdozent Dr. Franz Böhm, Heidelberg

Philosophie ist das immer wieder erneute Beginnen, die „Welt“ als Ganzes theoretisch zu begreifen. Als solcher ewiger Anfang ist sie keiner Vergangenheit verpflichtet und an keine „Autorität“ gebunden. In diesem Sinne ist sie die sachlichste Wissenschaft, die nicht „übernimmt“ oder gegebene Lösungen weiterbildet. Sie folgt nur dem inneren Zwang ihrer Problematik selbst und besitzt das Kriterium ihrer Wissenschaftlichkeit ausschließlich in der logischen Konsequenz, mit der sie die Probleme aus ihrer letzten Schicht heraus entwickelt. Wenn sie trotzdem wie keine andere Wissenschaft historische Besinnung anstrebt und anstreben muß, so geschieht es, weil sie die Arbeit der Vergangenheit nicht als fertige Ergebnisse, wohl aber als bleibende Denkmotive in die eigene Arbeit aufnimmt, indem sie die Resultate vergangenen Denkens wieder in den ursprünglichen Prozeß des Philosophierens einschmilzt. In diesem Sinne geschieht der wissenschaftliche Fortschritt der Philosophie immer am historischen Stoff, der niemals einfach rezipiert werden kann, sondern der nur in der grundsätzlichen Auseinandersetzung mit ihm philosophisch angeeignet wird. Damit besitzt die Philosophie ein inneres Verhältnis zu ihrer Geschichte und Tradition, über das keine andere Wissenschaft verfügt. Ihre historischen Gestaltungen sind nicht die abgelegten und überlebten Formen ihrer Erscheinung, sondern gleichsam „Möglichkeiten“, die jederzeit wieder in Gegenwärtigkeit und Aktualität umgesetzt werden können, sobald sie in das Medium eines ursprünglichen Philosophierens eintreten.

Die Philosophie Heinrich Rickerts ist wie jede echte Philosophie nur im tiefsten Sinne historisch zu begreifen. Ihr historischer Charakter ist nur der Ausdruck für die Zugehörigkeit zu einer Welt, die nicht von gestern oder heute ist, sondern die die großen Denker des Abendlandes als ihr gemeinsames Werk aufgebaut haben. Rickert hat es selbst ausgesprochen: „Zum selbständigen Denken bin ich erst gekommen, als mir der geschichtliche Werdegang der Philosophie von den Griechen bis auf unsere Zeit in seinen Grundzügen deutlich geworden war. . . . Durch das gründliche Studium der Vergangenheit kam ich auf festen philosophischen Boden. . . . Ich lernte, daß die europäische Philosophie

in ihrer Totalität ein Gebilde von tiefster innerer Einheit sei, ... und ich verstand, daß nur in der bewußten Weiterführung dieses Prozesses die fruchtbare Zukunft der Philosophie liegen kann.“¹ Er hat den Unterschied zwischen dem Dilettanten und dem Fachmann in der Philosophie häufig so formuliert, daß dieser weiß, was in seiner Wissenschaft schon geleistet ist, während der andere auf Entdeckungen auszieht, die längst gemacht sind. So bedeutet für ihn das Stehen in der Tradition nicht den Verzicht auf „selbständiges Denken“, sondern dessen Ermöglichung. Aber er hat sich auch niemals an die Geschichte ausgeliefert in dem Sinne, daß ihm die Erneuerung irgendeiner Lehre der Vergangenheit als philosophisches Ziel erschienen wäre. Das philosophische Neutönertum in seiner geschichtslosen Selbstherrlichkeit, das nach der Jahrhundertwende einsetzte, war ihm ebenso fremd wie die Geschichtsanebetung des Historismus, der die philosophischen Probleme durch ein Pantheon historischer Gestalten ersetzte, die doch nur jeweils die Götzen ihrer Zeit gewesen waren. Zwischen beiden Extremen will er die Mitte halten, in der sich Freiheit und Bedingtheit des philosophierenden Menschen verbindet.

Wenn wir im folgenden den Versuch machen, die Philosophie Rickerts unter dem Blickwinkel der großen historischen Motive zu beleuchten, so glauben wir damit nur dem historischen Bewußtsein gerecht zu werden, das sich in dieser Philosophie ausspricht. Daß es sich dabei nirgends um schlichte „Nachfolge“ handeln kann, ist schon nach dem Gesagten selbstverständlich. Aber gerade das Herausstellen dieser Motive wird zeigen können, in welcher Weise sie in der Philosophie Rickerts schöpferisch geworden sind. Die Konfrontation wird zugleich den „Überschuß“ veranschaulichen, in dem die Leistung dieses Denkers besteht, und um den er das Erbe der abendländischen Philosophie bereichert hat. Eine Originalität um jeden Preis hat Rickert immer verschmäht, und sie mußte ihm als eine unphilosophische Entartung erscheinen, ihm, der sich in seiner wissenschaftlichen Arbeit nicht nur durch die Verantwortung vor der Zukunft, sondern in gleicher Weise durch die Ehrfurcht vor der Vergangenheit verpflichtet wußte. Und so mag der geschichtsphilosophische Aspekt, den die folgende Betrachtung geltend zu machen versucht, nicht nur als äußerliche Schematik, sondern als die angemessene Form der Darstellung erscheinen, die dem Charakter dieser Philosophie selbst entspricht.

Nicht nur als das historisch älteste, sondern zugleich als das sachlich

¹ System der Philosophie, I. Band, Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen 1921. S. X.

bedeutungsvollste dürfen wir das Platonische Motiv in der Philosophie Rickerts voranstellen. Platon und alle am genuinen Platonismus orientierten Denker sind dadurch gekennzeichnet, daß sie den „Chorismos“ zwischen der ästhetischen und noetischen Welt als den entscheidenden Weltdualismus anerkannt haben. Das sinnlich Wahrnehmbare und das unsinnlich Verstehbare bedeutet für den Platoniker die letzte alternative Spannung, zu der das philosophisch-wissenschaftliche Erkennen aufzusteigen vermag. Indem der Neuplatonismus die „noetische“ Seinsform der „Ideen“ zu einem „psychischen“ Sein im Geiste der Gottheit umdeutete, eine Umdeutung, mit der sich bald der Dualismus der christlichen Anthropologie verbündete, war jene Entwicklung eingeleitet, die im Beginn der neueren Philosophie zur Zwei-Substanzen-Lehre des Descartes führte: der platonische Dualismus wird durch die Alternative des körperlichen und seelischen Seins ersetzt.

Rickert hält an dem platonischen Dualismus fest. Er erkennt ihn als den umfassenderen, der selbst den Dualismus des Descartes als einen sekundären, untergeordneten umschließt. Aber die entwickeltere Gliederung seiner „Ontologie“ läßt ihn die metaphysische Umdeutung des „Noetischen“, die Platon selbst vollzogen hatte, als unberechtigt erkennen. Das irreal Verstehbare gehört nicht einem „Jenseits“ der Erfahrung an, sondern es ist in „unserer“, in der diesseitigen Welt beheimatet. Die Inhalte des Diesseitigen erschließen sich grundsätzlich in der Doppelheit einer ästhetischen und noetischen Erfahrung. Während Descartes den platonischen Dualismus verengt und auf ein Teilgebiet eingeschränkt hat, sieht sich Rickert veranlaßt, über ihn hinauszugehen, ihn selbst noch einer umfassenderen Gliederung einzuordnen, die als letzte Alternative alle „Gegenstände“ der philosophischen Erkenntnis umgreift. So ergibt sich der schematische Aufriß seiner Ontologie, von der höchsten Alternative herabsteigend zu immer spezielleren Gliederungen, deren eine Seite jeweils die neue dualistische Spannung der untergeordneten Stufe enthält: Die überwölbende Alternative des metaphysisch „überwirklichen Seins“ und der „Erfahrungswelt“ der Diesseitigkeit. Die Erfahrungswelt der Diesseitigkeit wieder alternativ gespalten in die Welt des „Existierenden“ und des irreal „Geltenden“; sie umfaßt den platonischen Dualismus. Die Welt des „Existierenden“ umgreift ihrerseits wieder den Dualismus des real Existierenden der psycho-physischen Welt und des ideal Existierenden der mathematischen Gebilde. Erst auf der untersten Stufe, in der Spaltung des real Existierenden in körperliches und seelisches „Sein“ begegnet uns der Dualismus des Descartes wieder, der, weit entfernt, den wirklichen Welt-

dualismus zum Ausdruck zu bringen, nur eine recht bescheidene Provinz unserer „Welt“ gliedert. Und doch hat sich kaum ein Gedanke widerstandsfähiger erwiesen als dieser. Bis in unsere Tage herein bestimmt und — verwirrt er bewußt oder unbewußt die philosophische Fragestellung.¹

Sehen wir von dem Gebiet des Metaphysischen ab, das für Rickert namentlich in der religionsphilosophischen Problematik von entscheidender Bedeutung wird, so bleibt für ihn der platonische Dualismus die entscheidende Orientierungsmöglichkeit im Ganzen unserer Welt. Diese grundsätzliche Einsicht ist Voraussetzung für das Verständnis seiner Philosophie. Ohne daß hier im einzelnen den Konsequenzen nachgegangen werden könnte, möge doch wenigstens ein Beispiel die Bedeutung seines Weltdualismus veranschaulichen. Ich greife das Problem der Psychologie heraus. Rickert ist auch als Psychologe Platoniker. Die seelischen Akte in ihrem einmaligen, zeitlichen Verlauf gehören durchaus der sinnlich-wirklichen Welt an und unterliegen als reale Vorgänge den Methoden der Naturerkenntnis. In diesem Sinne vertritt Rickert eine naturwissenschaftliche, d. h. einzelwissenschaftliche Psychologie. Insofern aber diese seelischen Akte zugleich Träger irrealer, verstehbarer Sinngebilde darstellen, sind sie für die Methoden einer Wirklichkeitserkenntnis unerreichbar. Der irrealer Sinn, der in den psychischen Akt eingeht und ihm „immanent“ geworden ist, gehört einer anderen „Welt“ an als die Wirklichkeit des zeitlichen Seelenlebens. So muß die Psychologie den „Chorismos“ anerkennen, der mitten durch ihr Gebiet hindurchgeht, wenn sie nicht ihre Probleme bis zur Unlösbarkeit verwirren will. Das Gebiet der Psychologie entpuppt sich als ein „Zwischenreich des immanenten Sinnes“ und sie muß sich als empirische Wissenschaft darüber klar werden, „daß die Sinnprobleme des wissenschaftlichen, künstlerischen, sittlichen, erotischen und religiösen Lebens nur durch Deutung auf Grund einer Wertlehre, nicht durch Beschreiben und Erklären des psychischen Realen in Angriff genommen werden können“.² Unter dem gleichen Gesichtswinkel hat Rickert auch zu dem

¹ Für Rickerts „Ontologie“ sind die wichtigsten Quellen: Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1930/31, 1. Abhandlung. — Die Logosaufsätze: Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare, Band XII, Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik, Band XVI und XVIII. — System I, S. 101 ff. — Das „System“ kennt den Begriff der „Ontologie“ noch nicht, wie ihn die „Akademieabhandlung“ grundsätzlich herausgearbeitet hat, sondern nur in einem Sinne, der gerade das Verstehbare aus dem Bereich des Ontologischen ausschließt. Diese rein terminologische Differenz ist zu beachten, um die Polemik gegen die „ontologische“ Fragestellung im „System“ zu verstehen.

² System I S. 278.

Problem des „historischen Verstehens“ Stellung genommen und dabei auf die Notwendigkeit einer Unterscheidung der „irrealen Sinngebilde der Kultur“ von den „geschichtlichen Kulturwirklichkeiten, an denen sie haften“, hingewiesen. Die Möglichkeit des „Verstehens“ beruht auf der Identität der irreal verstehbaren Sinngebilde, während die seelischen Akte als zeitliche Wirklichkeiten niemals „dieselben“, im besten Falle nur die „gleichen“ sein können. Dazu kommt, daß erst eine Theorie des individualisierenden Verstehens spezifisch geschichtswissenschaftlichen Charakter trägt, da das „Verstehen“ als solches noch gleichgültig ist gegenüber der Differenz des logisch Allgemeinen und des Besonderen.¹

Platoniker ist Rickert ferner in dem philosophisch-methodischen Grundgedanken seiner Heterologie. Dieser Gedanke trägt seinen Kampf gegen den „Monismus“ jeder Art, gegen den metaphysischen, den erkenntnistheoretischen und den methodologischen. Das uralte Dogma, daß die Philosophie mit dem „All-Einen“ beginnen müsse, aus dem sich die Besonderungen auf geheimnisvolle Weise herausdifferenzieren sollten, hat er zerstört, indem er die Heterologie als Grundlage der Erkenntnis wie als Voraussetzung der Erkennbarkeit nachgewiesen hat. Wo immer das Erkennen ansetzt, hat es den Dualismus schon in sich und außer sich, im Subjekt und im Objekt. Wo es wirklich den Versuch machte, mit dem schlechthin „Einen“ zu beginnen, wäre es zugleich schon wieder am Ende, denn „ein monologisches Weltall gäbe nicht einmal einen Weltmonolog“. Mit seinen Ausführungen über den „Korrelativismus“ und über „das Modell des theoretischen Gegenstandes überhaupt“² ist er in die tiefste Konstitutionsschicht einer theoretisch begreifbaren Welt vorgestoßen und hat damit die „objektive“ Logik um wesentliche Erkenntnisse bereichert, Erkenntnisse, die über den Bereich der Wissenschaftstheorie weit hinausgreifen und mit letzten Weltanschauungsfragen in Beziehung stehen. Was denken wir, wenn wir vom „Weltall“ reden? (Und wie oft reden wir von „Weltall“, ohne etwas zu denken!) Wenn wir es denken, denken wir es pluralistisch als „Multiversum“, nicht als „Universum“, als „Vielheit in der Einheit“, als heterologische Synthesis. Dies lehrt uns das „Modell des theoretischen Gegenstandes“. Er ist kein gediegen „Eines“, sondern die korrelative Bezogenheit eines „Einen“ auf ein „Anderes“, eines „Inhalts überhaupt“ auf eine „Form“, auf die Form der Identität des

¹ Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 5. Aufl., Tübingen 1929. S. 533 ff.: Die irrealen Sinngebilde und das geschichtliche Verstehen.

² System I S. 50 ff.

„Einen“. „Der ‚reine Inhalt‘ ist das Namenlose, das auch niemals einen logisch verständlichen Namen bekommen kann.“ Aber die Ergebnisse, die hier rein konstruktiv an dem abstrakten „Gegenstand überhaupt“ gewonnen werden, reichen in ihrer Tragweite hinauf bis zum letzten Gegenstand der Philosophie, bis zum Weltganzen. Wir verstehen die Konsequenz der Mystik, die noch dorthin „fliegen“ will, „wo nichts erkannt wird“, um mit Angelus Silesius zu reden, und wir erkennen die Inkonsequenz des dialektischen Panlogismus, der das „Andere“ aus dem „Einen“ entwickeln zu können vermeint, während es in Wirklichkeit gleich ursprünglich mit ihm gesetzt ist. Eine Mystik des All-Einen als außerrationales Weltgefühl hat ihren guten Sinn, aber eine All-Eins-Lehre ist philosophisch sinnlos, weil sie dem Wesen des Theoretischen, durch das sie sich allein explizieren könnte, widerstreitet. Hier greift die Heterologie in das Gebiet der Weltanschauung über, so gewiß und so weit das Theoretische einen Faktor, eine Instanz im Ganzen einer Weltanschauung darstellt.

Neben dem platonischen Motiv möchte ich an zweiter Stelle das Descartesche nennen. Es zeigt sich bei Rickert in der vollen Anerkennung des theoretischen Menschen und in der Bedeutung, die er dem Methodenproblem als einer zentralen philosophischen Frage zuerkannt hat. Rickert hat sich in seinen Werken wenig über Descartes geäußert; um so ausführlicher hat er ihn in Vorlesungen dargestellt und an Hand seiner „Meditationen“ in die Philosophie eingeführt. Rickert hat sich von jeher mit besonderer Liebe und Eindringlichkeit mit diesem Denker beschäftigt, der am Anfang einer Epoche der Philosophie steht, „die noch die unsere ist“.¹ Er hat das Studium dieses Denkers seinen Schülern empfohlen, weil sie durch ihn auf festen philosophischen Boden und zu gediegener philosophischer Fragestellung gelangen könnten.

Descartes erscheint ihm als der große Repräsentant des sokratischen Menschen in der modernen Zeit, dem die Theorie zur „Lebensleidenschaft“ geworden ist. Wenn unsere Zeit den Gegensatz von Theorie und Leben betont, so kann Descartes ihr zeigen, wie sich beide in seinem Dasein zur Einheit verbinden. Dieses Ethos des theoretischen Menschen, der den Sinn seines Lebens in der theoretischen Aufgabe erblickt und seine ganze Kraft für die Lösung dieser Aufgabe einsetzt, bestimmt den Charakter seines Philosophierens. Rickert hat es abgelehnt, Philosophie als Weltanschauungssurrogat zu betreiben, und es immer wieder betont, daß die Philosophie allein eine Weltanschauung nicht zu geben ver-

¹ Vgl. die „Einführung“ zum Neudruck der „Hauptschriften“ Descartes', übersetzt von Kuno Fischer. Heidelberg 1930. S. VII.

mag. Wenn er für sie die Strenge der Wissenschaft in Anspruch nimmt, so geschieht es, weil er die herbe Objektivität des Theoretischen selbst als einen Wert des „lebendigen Lebens“ empfindet, und weil er das Eigenrecht der außertheoretischen Lebensdimensionen am wenigsten durch theoretische Übergriffe angetastet sehen wollte. Sein Postulat der „wissenschaftlichen Philosophie“ entstammt nicht der Einseitigkeit des Nur-Wissenschaftlers, sondern dem überschauenden Blick des Philosophen, der Grenzen sieht und sie gewahrt wissen will. Hier liegen die tieferen Wurzeln für seinen Kampf gegen die lebensphilosophischen Strömungen, der häufig mißverstanden und mißdeutet wurde. Er will das „Leben“ so wenig auf Theorie einengen, wie er der Meinung ist, daß die Philosophie die Schlüssel zu den letzten Weltproblemen besitzt; aber es mußte ihm immer als theoretische Fahnenflucht erscheinen, wenn die Mittel theoretischer Weltbemächtigung weggeworfen wurden, ehe die letzten Reserven und Möglichkeiten erschöpft waren. Den Weg der wissenschaftlichen Erkenntnis „reinlich“ gehen, selbst mit dem Verzicht auf die letzte Einsicht, dies ist das Descartessche Ethos seiner Philosophie.

Rickerts Methodenproblem ist ebenso Descartesschen Ursprungs, wie es im Gegensatz zu Descartes entwickelt wird. Er ist mit Descartes von der Notwendigkeit der „methodologischen“ Fragestellung überzeugt und erkennt in der Sicherung der philosophischen Methode die Voraussetzung wissenschaftlicher Gründlichkeit. In diesem Sinne ist seine Philosophie auf weite Strecken ein „Traktat von der Methode“. Trotzdem darf Rickert nicht als „Methodologe“ im begrenzten Sinne bezeichnet werden. Denn seine Methodologie, früher erschienen und noch heute am lebhaftesten gegenwärtig im Bewußtsein der wissenschaftlichen Welt, ruht von vornherein auf systematischen Voraussetzungen, die erst später in einzelnen Aufsätzen und dann endgültig im 1. Band des „Systems der Philosophie“ ausgesprochen wurden. In diesem Sinne darf seine methodologische Leistung nicht gegen das Ganze seiner Philosophie isoliert werden, weil sie erst von diesem Ganzen aus die letzte Erhellung erfährt.

Inhaltlich steht die Methodologie Rickerts im vollen Gegensatz zu Descartes; denn er ist es gewesen, der um die Jahrhundertwende den 300 Jahre alten Monismus der Methode überwunden hat, den Descartes in der Geschichte der neueren Philosophie begründete. Descartes und Galilei — so sah es schon Leibniz — haben das Weltbild der modernen Naturwissenschaft geschaffen. Sie haben die „quantifizierende“ Methode der mechanischen Naturerklärung entwickelt, durch die es gelang, die

„Wirklichkeit“ auf zahlenmäßig ausdrückbare Größenverhältnisse zu reduzieren. Wenn Descartes es nicht bemerkte, daß der irrationale Charakter alles Wirklichen in den mathematisch erfaßbaren Verhältnissen der „Ausdehnung“ verloren ging, so sprach er damit im Über-eifer der Entdeckung nur das Vorurteil aus, auf dem bis ins 20. Jahrhundert herein die methodologische Tyrannis der Naturwissenschaft fundiert war. Schon Goethe hatte in seiner „Farbenlehre“ den ersten und grundsätzlichen Vorstoß gegen das mechanische Weltbild gewagt, das über der „Lehre“ die „Phänomene“ vergessen hatte. Aber er setzte an die Stelle des Quantitativ-Mathematischen nur die entgegengesetzte Tyrannis des Qualitativ-Besonderen. Trotzdem bildet er eine wesentliche Etappe auf dem Weg des Descartes ins 20. Jahrhundert. Die Naturphilosophie Schellings mit ihrem Zurückgreifen auf Jakob Böhme, der ein Naturbegreifen vom „Qualitativen“ aus postulierte, und die naturwissenschaftlichen Fragmente eines Novalis entstammen einer gleichen Oppositionshaltung und treffen im Negativen zusammen.

Den Knoten lösen konnte erst der heterologische Methodologe, der die relativen Standpunkte als korrelative Ergänzungen begriff. Aus dieser Problemschicht entspringt die bekannte Rickertsche Alternative der generalisierenden und der individualisierenden Begriffsbildung. Er setzte durch diese Unterscheidung zunächst den Individualitätscharakter aller Wirklichkeit ins Licht und konnte damit zeigen, daß die mechanische Naturwissenschaft — das methodologische Ideal des Descartes — mit einer entindividualisierten Wirklichkeit hypothetisch arbeitet. Der Gegensatz von „Generalisieren“ und „Individualisieren“ ist primär gar nicht auf die beiden wissenschaftlichen Hemisphären der Natur- und der Geschichtserkenntnis verteilt, sondern er betrifft zunächst das Problem aller Wirklichkeitserkenntnis schlechthin. Schon aus diesem Grunde kann sich der methodologische Charakter der historischen Wissenschaften nicht im „Individualisieren“ erschöpfen. Denn die restlose Deskription einer einzigen Blüte enthält das gleiche „Individualitätsproblem“ wie die historische Darstellung Napoleons: in beiden Fällen die unendliche, unübersehbare Mannigfaltigkeit eines „Wirklichen“, das kein Fleiß, kein noch so langes Leben meistern könnte. In beiden Fällen die Notwendigkeit einer „Auswahl“ des „Wesentlichen“ und einer „Einklammerung“ des „Unwesentlichen“. In den Prinzipien dieser „Auswahl“ trennen sich die Wege der Natur- und der Geschichtserkenntnis endgültig, während gerade das „Generalisieren“ und „Individualisieren“ in wechselnden Graden auf beiden Gebieten zur Anwendung kommen kann. Das eigentliche Zentrum der

Geschichtsmethodologie Rickerts betreten wir daher erst mit dem Prinzip der „Wertbeziehung“, das die Auswahl am historischen Stoff und damit Geschichte als Wissenschaft ermöglicht. Das Erkennen der Naturwissenschaft ist in seiner „Auswahl“ geleitet von den Zügen, die typisch, repräsentativ sind für den allgemeinen Begriff, die historische Erkenntnis durch die Züge, die charakteristisch sind für den allgemeinen Wert. Die Wertbeziehung des historisch Individuellen ist eine theoretische und verbürgt als solche die „Objektivität“ der historischen Wissenschaft. Indem Rickert die objektiv theoretische Wertbeziehung von der subjektiv atheoretischen Wertung trennte, hat er dem geschichtlichen Erkennen gleichsam das gute Gewissen wiedergegeben gegenüber der Naturwissenschaft, deren „vorbildliche“ Strenge zum mißverstandenen Ideal der positivistischen Geschichtsschreibung geworden war. Er hat sie zugleich aus dem unseligen „Ästhetizismus“ erlöst, der den Historiker mit dem künstlerischen Gestalter wetteifern ließ, nachdem der methodische Naturalismus die angebliche Unerreichbarkeit wissenschaftlicher Ziele in der Geschichte vordemonstriert hatte.¹

An dritter Stelle wäre hier das Kantische Motiv in der Philosophie Rickerts zu verstehen. Rickert selbst hat Kant als den „Philosophen der modernen Kultur“ dargestellt² und aufgewiesen, in welchem Sinne er das Kulturbewußtsein der modernen Zeit zum Ausdruck gebracht hat. Aber während Rickert in seinem Kantbuch gerade darauf verzichtet, den „überzeitlichen Gehalt“ dieser Philosophie herauszustellen, sind in seinem eigenen philosophischen Werk die zeitlosen Motive der kantischen Philosophie wirksam und produktiv geworden. Es sind vor allem zwei Dinge, untereinander aufs innigste zusammenhängend, die ihn mit Kant verbinden: der „kritische Subjektivismus“ und der Begriff des „Transzendentalen“. Mit Hilfe des kritischen Subjektivismus gelang ihm die radikalste Überwindung des Psychologismus in der Logik und Erkenntnistheorie, während sich ihm der Begriff des Transzendentalen zum universalen Geltungsproblem überhaupt ausweitete und in dieser neuen Gestalt die Grundlage seines „Wertsystems“ abgab.

Man hat Rickert häufig einen „Kantianer“ genannt, und er selbst hat sich gelegentlich als solchen bezeichnet. Er ist es in dem eben gekennzeichneten allgemeinen Sinn. Dies schließt jedoch nicht aus, daß er gegen gewisse Lehrstücke der kantischen Philosophie aufs heftigste

¹ Neben dem bereits genannten methodologischen Hauptwerk kommen für den Zusammenhang noch wesentlich in Betracht: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 6. und 7. Aufl., Tübingen 1926; Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 3. Aufl., Heidelberg 1924.

² Kant als Philosoph der modernen Kultur. Tübingen 1924.

polemisiert und zu entscheidenden Umbildungen dieser Lehre fortschreiten mußte. Jeder „Kant-Konservativismus“, wie er besonders den „Neukantianismus“ kennzeichnet, lag ihm zu allen Zeiten fern, und allein diese Tatsache verbietet es, ihn mit den verdienstvollen Forschern des Neukantianismus in eine Reihe zu stellen. Den „Pessimisten“ gegenüber, die seit Kant einen allgemeinen philosophischen Rückgang konstatieren wollen, hat er es ausgesprochen, daß die Philosophie „aufwärts geht und heute höher steht als zu der Zeit, da Kant lebte.“¹ Die Differenzen mit Kant liegen auf den verschiedensten Gebieten, besonders auf dem ontologischen, auf dem logischen und auf dem Gebiet der praktischen Philosophie. Für jedes dieser Gebiete möge zunächst ein kurzer Hinweis folgen.

Auf ontologischem Gebiet bekämpft Rickert die Enge des kantischen Erfahrungsbegriffes. Der „Stoff“, der in das Gewebe unserer „Erfahrung“ eingeflochten wird, ist reicher, mannigfaltiger, als es nach der Voraussetzung Kants erscheint. Denn er will nur eine „sensuelle Hyle“, einen sinnlichen Erfahrungsstoff gelten lassen, den wir als das „Gewühl“ der sinnlichen Empfindung rezipieren. Diesem „hyletischen Sensualismus“ setzt Rickert den prophysischen Dualismus im vorgegenständlichen Material der Erfahrung entgegen, den sensiblen und den intelligiblen Stoff, aus dem mit Hilfe der Formen der Gegenständlichkeit die sensible und intelligible „Welt“ entsteht.² Das Problem des „unmittelbar Gegebenen“ wird deshalb von Rickert in eine neue Beleuchtung gerückt und in einer Weise gelöst, die von vornherein dem philosophischen Universalismus Rechnung tragen soll. Erstrebt die Philosophie in ihrer Vollendung eine universale Welterkenntnis, so muß sie bereits mit dem „universalen Minimum“ beginnen. Diese Erwägung bestimmt die systematische Funktion seiner „Zustandslehre“. Der gegenständliche Dualismus der sinnlichen und verstehbaren Welt muß durch den „hyletischen Dualismus“ im „zuständlichen Material“ unterbaut werden, das nicht nur aus dem Gewühl sinnlicher Empfindungen, sondern ebenso aus dem Gewühl unsinnlicher „Bedeutungen“ verstehbarer „Sinnelemente“ besteht. Damit wird die Parallelität im Aufbau der beiden Reiche unserer Diesseitigkeit sichtbar, die heterologische Spaltung unserer Gegenstandswelten in der Schicht des Prophysischen verankert.

In der Logik hat Rickert namentlich die kantische Urteilslehre vertieft und erweitert. Indem Kant sein Interesse ausschließlich dem so-

¹ A. a. O. S. X.

² Zum Problem der „Prophysik“ vgl. die oben zitierten Werke und Aufsätze, die Rickerts „Ontologie“ darstellen. Namentlich die Logosaufsätze sind dafür von entscheidender Wichtigkeit.

genannten „synthetischen Urteil“ zugewandt hat, ist ihm die letzte, allgemeinste Urteilsproblematik entgangen. Die Frage nach der inhaltlichen „Erweiterung“ verdeckte ihm die formale Strukturproblematik des Theoretischen überhaupt, vor die uns das von Kant außer acht gelassene „analytische Urteil“ in nicht geringerem Maße stellt. Hier galt es, das Problem der theoretischen „Synthesis“ in einem umfassenderen Sinne aufzuzeigen, als es Kant gelungen war. Rickert glaubt, daß der transzendental-psychologische Weg „größtenteils nur zum ‚Buchstaben‘, nicht zum ‚Geist‘ der kantischen Philosophie gehöre“;¹ erst die konsequent zu Ende gedachte Transzendentallogik vermag den „Wertgehalt“ des Theoretischen in seiner Reinheit herauszustellen.

Endlich hat Rickert an Kants „Primat der praktischen Vernunft“ Kritik geübt. Soweit dieser „Primat“ die überrationale Basis des Theoretischen betonen will, berührt er sich freilich mit Gedanken Rickerts, von denen bald die Rede sein wird. Aber die Gefahr eines einseitigen Moralismus, die in der Formulierung dieser kantischen Lehre gelegen ist, hat Rickert mit aller Deutlichkeit empfunden und im Interesse der Lebensweite seiner Philosophie bekämpft. Das „Problem der letzten Einheit“, um dessen Lösung sich Kant gerade durch seine Lehre vom Primat der praktischen Vernunft bemühte, war mit den Mitteln der kantischen Philosophie nicht befriedigend aufzulösen. Der rational gefaßte Charakter seiner Moralität, die Unempfindlichkeit gegen die irrationalen, „numinosen“ Seiten des Religiösen und die Blindheit für die Eigenwerte der „erotischen“ Sphäre ließen zwar eine Vereinheitlichung des ethischen und des theoretischen Gebietes zu, nicht aber eine „letzte Einheit“ aller Sinndimensionen, in denen sich das Kulturleben in seinem ganzen Umfang konstituiert. Hier entstand für Rickert das letzte Problem einer wahrhaft umfassenden Kulturphilosophie: es handelt sich für ihn nicht nur darum, eine überrationale, sondern ebenso sehr eine überethische Basis zu finden, in deren Einheit die verschiedenen Götter der modernen Kultur (Max Weber) wurzeln, die nach allen Richtungen auseinander streben und sich wechselseitig den Rang streitig machen.

Kehren wir zum „kritischen Subjektivismus“ und zum Begriff des „Transzendentalen“ zurück! Von Descartes „Cogito ergo sum“ über Kants „transzendente Apperzeption“ führt der gerade Weg einer konsequenten Problemfaltung zu Rickerts „erkenntnistheoretischem Subjekt“. Der philosophische Sinn dieses Weges besteht in dem immer

¹ Der Gegenstand der Erkenntnis, 6. Aufl., Tübingen 1928. S. 299.

deutlicheren Heraustreten jener psychologie- wie metaphysikfreien „Konstruktion“, die allein den Ausgangspunkt einer erkenntnistheoretischen Besinnung abgeben kann. Rickert hat im „Gegenstand der Erkenntnis“¹ den Prozeß plastisch veranschaulicht, durch den in fortschreitender Abstraktion aus der Vollwirklichkeit des psychophysischen, individuellen Subjekts die überindividuelle, irreale Subjektsform heraustritt: der „reine“ Begriff eines subjektiven Korrelats zu einer „Erkenntnis überhaupt“. Nachdem die empirischen Faktoren der Psychologie und die hypothetischen der Metaphysik ausgeschaltet sind, kann der transzendente „Vorgang“ der Erkenntnis gleichsam in den isolierten und kontrollierbaren Bedingungen des Experiments belauscht werden. Und hier erweist sich der „Vollzug“ der Erkenntnis als Anerkennung eines transzendenten, subjektsunabhängigen Sollens, als Stellungnahme zum theoretischen „Wert“ der Wahrheit im Hinblick auf einen Sachverhalt, als Bejahung des Sollens durch das „urteilende Subjekt überhaupt“. Rickert denkt den Begriff der theoretischen „Spontaneität“, diese Achse der kantischen Kritik und Erkenntnisanalytik, weiter, wenn er das „voluntaristische“ Moment im Erkennen selbst herausstellt. Erkennen ist immer mehr als passives Schauen, hingeebene Kontemplation, es ist in seinem innersten Wesen Stellungnahme, alternative Wahl, Entscheidung und damit Bekundung der Freiheit.²

Das Gebiet der Erkenntnis wird zum Wertgebiet *sui generis*. Aber „Werte“ wollen „anerkannt“ sein. Sie treten uns als „Sollen“ gegenüber und „verpflichten“ uns. Wo immer uns Werte gegenüberstehen, da ist der praktische Mensch, der handelnde, angesprochen. So führt die Erkenntnistheorie Rickerts auf ihre Weise zum „Primat der praktischen Vernunft“. Aber es ist kein Primat der „Moralität“ vor der Theorie, wie er es bei Kant gewesen war, der ihn übrigens nur mit metaphysischen Gründen stützen konnte, sondern es ist der transzendente Primat der Aktivität als apriorische Ermöglichung der Stellungnahme zu den Werten aller Sinngebiete der Kultur. Daß unser innerstes Wesen die „Tat“ ist, dieses Ergebnis hat Rickert aus dem Begriff des Transzendenten selbst abgeleitet. Damit sind wir bereits zu einem neuen Motiv seines Philosophierens übergegangen, das wir nach dem größten „Kantianer“ das Fichtesche nennen wollen.

Wenn ein Denker ausschließlich von einer einzigen Idee beherrscht, ja besessen war, so gilt dies von dem frühen Fichte. Aus Kants „praktischer Philosophie“ hatte er das Freiheitsproblem aufgegriffen und der

¹ A. a. O. S. 35 ff.

² A. a. O., bes. S. 432 ff.

Begründung und Durchleuchtung dieser Idee die ganze Kraft seines leidenschaftlichen Philosophierens gewidmet. Was sich Kant nach den Ergebnissen der ersten Kritik als ein „Ausblick“ ergeben hatte, war für ihn zum Fundament geworden, von dem aus alle Probleme, vor allem diejenigen der Erkenntnis in Angriff genommen werden sollten. Seine „Wissenschaftslehre“ ist Freiheitsphilosophie und fast könnte man sagen, daß sie nur deshalb ihrem Gegenstande nach von der „Wissenschaft“ handeln will, weil sich an ihr die Notwendigkeit der Freiheitsspekulation am eindringlichsten und überzeugendsten aufweisen läßt. Auch für Rickerts Philosophie ist das Freiheitsproblem zentral; es bestimmt neben der transzendentalen Grundlegung den „idealistischen“ Charakter dieser Philosophie. Seine Freiheitslehre ist aber auch neben der „Prophysik“, mit der sie nicht zufällig in systematisch wesentlicher Beziehung steht, vielleicht die originalste Leistung dieses Denkers. Wenn sie trotzdem in der jüngeren Literatur dieses Problemgebietes kaum eine Beachtung gefunden hat, so erklärt sich dies nur dadurch, daß sie an einer wenig sichtbaren Stelle des „Systems“¹ eingeschaltet ist, und daß überhaupt die „allgemeine Grundlegung“, die der 1. Band gibt, die ganze Reichweite dieser Gedanken nicht entwickeln konnte.

Das Freiheitsproblem steht bei Rickert ausdrücklich im Zusammenhang mit dem philosophischen Universalismus, den er anstrebt, und wird grundsätzlich als „Weltallproblem“, nicht als spezifisch ethische Problematik entwickelt. Der „Objektivismus“, der im Grunde ein einzelwissenschaftliches Prinzip — dasjenige der mathematischen Naturwissenschaft — zum philosophischen „Vorurteil“ gemacht hat, besitzt konsequenterweise keinen Raum für die Betätigung der Freiheit. Alles, was „objektiviert“ werden kann, unterliegt damit der objektiven Gesetzmäßigkeit des kausalen Geschehens und in diesem Sinne ist nichts in der Welt „frei“ zu nennen. Aber der Problemaspekt verändert sich, wenn wir heterologisch das Subjekt, d. h. dessen nicht objektivierbaren Aktcharakter mit in das Weltganze aufnehmen. Ist dieses Subjekt in seinen Akten, das Voraussetzung für die kausal bedingten Objekte ist, auch seinerseits kausal bedingt? Wir werden diese Frage verneinen müssen, wenn wir nicht die Absurdität behaupten wollen, daß das Begründende erst durch das von ihm Begründete selbst begründet werden soll. „Die Freiheit des Aktes liegt vor der Wirklichkeit der kausal bedingten Objekte. Sie macht diese überhaupt erst ‚möglich‘. . . . Diese Welt selber hätte keinen Bestand, falls es nicht ein Reich der Freiheit gäbe, durch das wir

¹ System I S. 297 ff.: Die Vorderwelt und das Problem der Freiheit.

hindurch müssen, um zu ihr zu gelangen.“¹ Damit wird das Problem der Freiheit nicht metaphysisch, sondern prophysisch verankert, wobei natürlich das „Vorhergehen“ nicht im Sinne einer zeitlichen Priorität verstanden werden darf. Sobald wir den Akt zeitlich bestimmen, ordnen wir ihn der Objekt-Welt ein, und er hört damit auf, freier Akt zu sein, ja er hört überhaupt auf, Akt zu sein; denn als Akt ist er „Subjektivität“ im Sinne der Nicht-Objektivierbarkeit. „Nur das freie Subjekt ist aktiv und Subjekt im Unterschied vom Objekt.“ Die prophysische Welt ist nicht die zeitlich frühere, sondern die begrifflich frühere, diejenige Welt, von der aus das Zustandekommen der Gegenstandswelt „begriffen“ werden kann. Und Freiheit ist in diesem Sinne platonische „Hypothese“ der Gegenständlichkeit. Als universales Weltallproblem liegt sie nicht am Ende der philosophisch-begrifflichen Entfaltung, sondern sie ist in den „Weltknoten“ des „dritten Reiches“ der Prophysis, in die noch undifferenzierte Einheit von Wert und Wirklichkeit im Akterlebnis des Subjekts eingeflochten. Auch hierin drückt sich wieder der Rickertsche Primat der „Aktivität“, die begriffliche Priorität der „Tat“ aus, von der an früherer Stelle die Rede war und deren Herkunft aus dem Problembereich des „Transzendentalen“ aufgewiesen werden sollte. Das „Transzendente“ ist jenes „Etwas“, das nie als Gegenstand, sondern immer nur als Bedingung des Gegenstandes aufgezeigt werden kann. In dieser Hinsicht vollendet sich in Rickerts Freiheitsbegriff der Sinn der Transzendentalphilosophie.

Rickert hat in zwei Beispielen die Behauptung des Determinismus ad absurdum geführt, auf die hier kurz hingewiesen werden soll. Der Determinist, der die Welt als Ganzes für unfrei erklärt, muß sich konsequenterweise in diese Unfreiheit selbst miteinschließen. Welcher Wahrheitswert kann aber dann der deterministischen Lehre zukommen, wenn sie lediglich unter dem Zwang der Kausalität als unfreies Naturprodukt entstanden ist? Muß nicht gerade der Determinist dem Verteidiger der Freiheit einräumen, daß auch dessen Lehre in streng kausaler Determination hervorgebracht wurde und deshalb über gleich gute „Gründe“ verfügt wie er selbst? Er muß also beide gelten lassen oder — was das gleiche besagt — er muß auf den Wahrheitswert der deterministischen Theorie verzichten. Denn, indem er sich für den Wahrheitswert des Determinismus entscheiden will, offenbart er sich als — Indeterminist. Er widerspricht sich selbst, wenn er den Determinismus lehrt und durch sein Handeln bekundet, daß er an die freie Entscheidungsmöglichkeit für die Wahrheit glaubt. Ist er auch unfrei, so kann

¹ A. a. O. S. 305.

er doch niemals erkennen, daß er unfrei ist. Denn der Begriff der Erkenntnis setzt Entscheidung für die Wahrheit voraus, Entscheidung aber ihrerseits Freiheit.

Das zweite Beispiel wählt das Problem der Verantwortlichkeit. Hat der radikale Determinismus recht, so ist offenbar die Verantwortlichkeit des Menschen zu einer sinnlosen Vokabel geworden. Denn was der Mensch mit kausaler Notwendigkeit „wollen muß“, kann ihm nicht moralisch zugerechnet werden. Die Wissenschaft hat hier nur zu begreifen, wie es zu dem restlos determinierten Ergebnis gekommen ist, nicht aber anzuklagen oder zu verurteilen. „Der Verbrecher ist immer ein ‚geborener‘ Verbrecher, d. h. ein kausal notwendiges Produkt der Gesellschaft.“ Aber: Fühlt sich dieser Bestreiter der Verantwortlichkeit nicht selbst verantwortlich für das „Unrecht“, das dem Verbrecher zugefügt wird, indem man ihn verantwortlich macht für eine Handlung, die gar nicht seine freie Handlung gewesen ist? Hier gerät der Determinist in einen ähnlichen Selbstwiderspruch wie im ersten Beispiel. Leugnet er schon die Verantwortlichkeit, so darf er wenigstens selbst keine Verantwortung übernehmen wollen, und er muß sein deterministisches Theorem ebenso als notwendiges und damit wertindifferentes Naturprodukt betrachten wie die Handlung des Verbrechers, den er von der Verantwortlichkeit freisprechen wollte. Wie es auch immer um das Problem der Willensfreiheit stehen mag, eine Theorie des Determinismus ist jedenfalls unmöglich, denn als Theorie kann sie nur Sinn haben unter Voraussetzung freier Entscheidungsmöglichkeit. Dies kann nur derjenige verkennen, der den Wertcharakter der Wahrheit nicht anerkennen will, sondern Erkenntnis als ein rein passives Schauen ohne die Notwendigkeit einer „Stellungnahme“ betrachtet. Aber gerade dies sollte nach Kants Transzendentalphilosophie, nach Fichtes Wissenschaftslehre und nach Rickerts Urteilstheorie nicht mehr möglich sein.

In dieser letzten Wendung zeigt sich das Freiheitsproblem als allgemeines Wertproblem. Zur negativen „Freiheit wovon?“ tritt die positive „Freiheit wozu?“. „Wir wollen frei sein von der Ursache, um Stellung nehmen zu können zu einem Wert.“ Die autonome Bejahung des Wertes auf allen Gebieten der Kultur, nicht nur auf ethischem, sondern ebenso auf theoretischem, ästhetischem, religiösem, setzt Freiheit voraus und bedeutet Betätigung dieser Freiheit. Damit wird eine Philosophie, die die Werte der Kultur herauszuarbeiten und den Sinn unseres Lebens zu deuten unternimmt, durchgehend und grundsätzlich zu einer Philosophie der Freiheit.

Wir machen endlich das letzte große Motiv namhaft, das wir in Rickerts Philosophie wirksam glauben und das wir das Goethesche nennen wollen. Goethe, dessen Kosmos ihm immer „wahrhaft umfassend“ erschienen ist, dessen Weltanschauung er als die „allseitigste“ anerkannt hat, „die wir bis jetzt kennen“, ist für ihn der inhaltliche Führer zum philosophischen Universalismus geworden. Nicht daß sein System aus Goethe abgeleitet wäre! Aber es schien ihm doch ein Kriterium für die Weltweite seiner Systematik, daß in ihr für die Welt Goethes „ein Platz offen bleibt“. Es ist kein Zufall, daß die philosophische Arbeit Rickerts zeitlebens begleitet wird von dem intensivsten Studium Goethes und daß namentlich die Beschäftigung mit Goethes Faustdichtung zu einem zweiten „Lebenswerk“ geführt hat, das dem systematischen ebenbürtig erscheint.¹ Hier fand er die „Fülle“ der Welt, die „vielen Seiten“ des Lebens, denen er als Systematiker gerecht werden wollte und mußte. Und indem der Philosoph aus Goethes Welt inhaltlich Anregung empfang, fühlte sich der Künstler in ihm angesprochen, der in seinem philosophischen Werk nur wenig zu Wort kommen durfte. Der zweite Band seines „Systems“, der unter anderem die Kunstphilosophie enthalten wird, ist noch unveröffentlicht und erst hier wird im theoretischen Reflex sein unmittelbares Kunstverhältnis spürbar werden. Aber wir verstehen seine Liebe zu Goethe, zum Dichter und Künstler, wenn wir wissen, daß er Nietzsche zu einer Zeit gelesen, da niemand auf den Einsiedler von Sils-Maria aufmerksam war, daß er den neuen Ton der Lyrik Stefan Georges als einer der ersten vernommen und gewürdigt hat. So ruht seine Ästhetik auf der sicheren Basis einer breiten und reichen Kunsterfahrung, um nur das Künstlerische als ein Beispiel herauszugreifen.

Die kantische Formkraft mit der goetheschen Lebensfülle zu vereinigen ist ihm als die ideale Aufgabe einer umfassenden systematischen Philosophie erschienen. Wenn Rickert diese Aufgabe als „Philosophie der Vollendung“ bezeichnet, so ist er auch darin in philosophischer Parallelität zum vollendeten Lebensreichtum Goethes geblieben. Aber mit „Fertig-sein“, mit endgültiger Abkapselung, hat diese „Vollendung“ nichts gemein. Die Vollendungstendenz soll gerade mit dem „offenen System“ innerlich verbunden werden. Das System muß im Grunde so angelegt sein, daß es immer die Bereitschaft bewahrt, neue Inhalte der

¹ Goethes Faust, Die dramatische Einheit der Dichtung. Tübingen 1932. — Das Werk hat auch den wesentlichen Inhalt der Aufsätze über einzelne Faustprobleme aufgenommen, die durch lange Jahre hindurch an verschiedenen Stellen veröffentlicht wurden. — Das „Vorwort“ gibt wichtige Anhaltspunkte biographischer Art für Rickerts Verhältnis zu Goethe.

geschichtlich-kulturellen Welt aufzunehmen. Rickert erinnert in diesem Zusammenhang an ein Wort Friedrich Schlegels: „Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben und keines zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden.“ Und Rickert fügt hinzu: „Das ist in der Tat unsere Aufgabe“. Wenn man glaubt, daß diese Aufgabe in sich widerspruchsvoll sei, insofern man nicht ein System haben und zugleich nicht haben kann, so muß man bedenken, daß hier „Geschlossenheit“ und „Offenheit“ des Systems in verschiedener Hinsicht gefordert werden. Die formale Geschlossenheit, die sich in der erschöpfenden Entwicklung der Vollendungsstufen darstellt, läßt sich sehr wohl vereinigen mit der inhaltlichen Offenheit, die durch das ständige Weiterschreiten des kulturellen Lebens bedingt ist.

Erst nachdem grundsätzlich die inhaltliche Offenheit des Systems anerkannt ist, sucht die systematische Besinnung nach den Prinzipien einer universalen Gliederung und Ordnung des Stoffes. Diese kann nicht in einer bloßen Klassifikation der Werte bestehen, die die einzelnen Gebiete konstituieren, sondern sie muß zu einer Einheit vorstoßen, zu einem Zentrum, von dem aus die divergierenden Linien der Wertgebiete begriffen werden können. Mit anderen Worten: Das Problem einer Rangordnung der Wertgebiete wird zur dringlichen Frage der systematischen „Grundlegung“, und mit diesem Problem ist zugleich die Frage nach einem Prinzip gestellt, das die Rangordnung ermöglicht. Rickert findet es im Prinzip der Vollendung. Unendlichkeit und Vollendlichkeit, Partikularität und Totalität kennzeichnen jeweils die Vollendungsstufe der einzelnen Wertgebiete. So ist z. B. die Wissenschaft, die den Wert der „Wahrheit“ zu verwirklichen strebt, ein schlechthin un-endliches, d. h. endloses Bemühen. Sie richtet sich zwar auf das Ganze der Welt, und in diesem Sinne kommt ihr der Charakter der „Totalität“ zu. Aber diese Totalität ist eine „aufgegebene“, eine solche, die nur im Ideal als verwirklicht gedacht werden kann. Jede wissenschaftliche Lösung ist gleichsam bestimmt, wieder überwunden zu werden, Grundlage für eine höhere und richtigere Erkenntnis abzugeben. Wissenschaft kann ihrem Wesen nach nicht den Anspruch auf Endgültigkeit erheben; sie ist nur der endlose Dienst an der Wahrheit, und in diesem Sinne besitzt sie die Vollendungsstufe der „unendlichen Totalität“. Anders die Kunst. Sie hat nicht das Ganze der Welt, sondern nur einen Teil zum Gegenstand und insofern bleibt sie „partikular“. Aber in dem Teil, den sie formt, kommt sie an ein Ende, sie ist als Kunst immer am Ziele. Und dies bestimmt ihren Vollendungscharakter als „vollendliche Partikularität“. Es ist selbstverständlich,

daß mit diesem Prinzip der Vollendung nur ein Prinzip der theoretischen Rangordnung gegeben sein kann, das nicht über die praktische Rangordnung im wirklichen „Leben“ entscheidet. Die Philosophie als Wissenschaft hat sich damit zu begnügen, die begrifflichen Beziehungen der Wertgebiete herauszuarbeiten. Die praktische Rangordnung ist eine Frage der Weltanschauung; ihr gegenüber muß sich die Philosophie darauf beschränken, als „Weltanschauungslehre“ theoretisch zu orientieren, ohne von sich aus Weltanschauung geben zu können.

Es ist im Rahmen dieser kurzen Betrachtung nicht möglich, eine Darstellung des Ganzen, geschweige denn eine Würdigung dieser systematischen Leistung zu geben. Auch ist dieses Werk noch immer im Werden. So klar auch die wesentlichen Grundzüge und Ziele in der „allgemeinen Grundlegung der Philosophie“ herausgetreten sind, so wird doch erst der 2. und 3. Band des „Systems“ in der Behandlung der einzelnen Disziplinen die ganze konkrete „Fülle“ geben können, die Goethe in den Augen Rickerts so wesentlich für die Ausgestaltung einer systematisch-universalen Philosophie erscheinen läßt. Mit dem Wunsche, daß Rickert dieses Werk noch der deutschen Philosophie schenkt, möchten wir unsere Betrachtung schließen.

Wir haben versucht, die Philosophie Rickerts von den großen Motiven aus zu beleuchten und zu begreifen, die das abendländische Denken als eine innere, vom eigenen historischen Bewußtsein getragene Einheit erscheinen lassen. Daß Rickert bewußt in diesen Prozeß eingriff und die gemeinsamen Probleme in neue Tiefen führte, sichert seinem Denken Stelle und Bestand in dieser Einheit. Freilich müßten wir hier das „heterologische“ Denken noch um eine Stufe weiterführen, wir müßten von seiner Philosophie zum Philosophen, vom Werk zum Menschen übergehen. Aber ich darf es nicht wagen auszusprechen, was er denen bedeutet, die das Glück haben, ihm nahe zu sein. Nur das Eine möchte ich noch anfügen: Nur wer persönlich von ihm berührt wurde, weiß, welches Maß von wissenschaftlicher Disziplin, welche Leidenschaft der Sachlichkeit dazu gehörte, um dieses Werk zu leisten, das so bewußt, so selbstverständlich den Menschen verschweigt, der dahinter steht. Und gerade in diesem Sinne ist sein Werk Spiegel der Persönlichkeit, die sich nur im Sachlichen und Objektiven ausdrücken will. Wer ihm danken will, muß ihm sachlich danken durch die Mitarbeit an der gemeinsamen Aufgabe, der er selbst dient, und sachlich sei unser Wunsch an seinem Ehrentage: Daß ihm die Kraft und Freude zu seinem Werk erhalten bleibe!

DIE AXIOMATIK DER SPRACHWISSENSCHAFTEN

Von Karl Bühler

Erläuterung des Themas

1. Im logischen Aufbau, im Begründungsgefüge der Sätze einer empirischen Einzelwissenschaft oder einer homogenen Wissenschaftsgruppe gibt es stets zwei Grenzen, an deren einer *Protokollsätze* und an deren anderer *Axiome* stehen. Es sei zur Einführung der linguistischen Protokollsätze in einer würdigen Form die Kritik der reinen Vernunft zitiert, deren Vorwort in der zweiten Auflage also beginnt: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren . . .“ Wir wollen das, was die Sinne des Sprachforschers rührt, zu rühren imstande ist, das konkrete Sprechereignis nennen. Es ist wie jeder Blitz und Donner und Cäsars Überschreiten des Rubikon etwas Einmaliges, ein Geschehen *hic et nunc*, das seinen bestimmten Platz im geographischen Raum und im gregorianischen Kalender hat. An konkreten Sprechereignissen macht der Sprachforscher seine spezifischen Beobachtungen und fixiert ihr Ergebnis in Protokollsätzen.

Daß die Linguistik aufs Beobachten angewiesen ist, bedarf keiner Erörterung; ihr Ruf als wohlbegründete Wissenschaft hängt zum guten Teil an der Zuverlässigkeit und Exaktheit ihrer Beobachtungsmethoden. Wo der Linguist die nötigen Beobachtungen nicht selbst anstellen kann wie an allem Vergangenen, verläßt er sich entweder auf Feststellungen von Ohrenzeugen oder rekonstruiert aus Dokumenten, die ihm zur Verfügung stehen, so gut und soweit es geht und soweit es ihn für seine Zwecke interessiert, das nicht-präsente Sprechereignis. Auf welchen Wegen und in welchen Grenzen das möglich ist, darüber kommt dem Philologen als Mitarbeiter des Linguisten ein sachverständiges Urteil zu. Man darf, wie jeder Kenner weiß, Philologie und Linguistik, die einander ja in der Regel durch eine zweckmäßige Personalunion nahegebracht sind, sachlich nicht in Eins setzen und miteinander verwechseln. Von einigem Interesse ist wissenschaftstheoretisch die Tatsache, daß es auch bei den Beobachtungen, die der Sprachforscher *in vivo* d. h. an präsenten Sprechereignissen macht, ein Analogon zu dem gibt, was die Philologie bei der Rekonstruktion vergangener Sprechereignisse aus Dokumenten zu leisten hat. In beiden Fällen gehört außer einem geschulten Urteil über die Echtheit und Signifikanz der ausgewählten Sprachtexte bald mehr bald weniger an intimmem Vorverständnis der gegebenen komplexen Sprechsituation zu den Bedin-

gungen brauchbarer linguistischer Beobachtungen. Und wenn die Treffsicherheit und Zuverlässigkeit der Interpretation (des hermeneutischen Geschäftes) dort mehr vom historischen Wissen und Blick, hier mehr vom Verständnis präsender Lebenssituationen bestimmt sein mag, so ist das psychologisch gesehen kaum ein großer Unterschied. Doch das alles ist nur im Vorbeigehen bemerkt; die volle Eigenartigkeit der mannigfaltigen linguistischen Beobachtungen kann letzten Endes doch nur von der Eigenartigkeit des Gegenstandes der Sprachforschung her begriffen werden. Es wird an späterer Stelle noch einiges darüber zu sagen sein.¹

Man kann, um einen bequemen Namen zu haben, den Inbegriff dessen, was die Sinne der Sprachforscher zu rühren vermag, als den Ausgangsgegenstand der Linguistik bezeichnen. Selbstverständlich wird nur ein verschwindendes Minimum von all dem, was beobachtet werden könnte, im Interesse der Sprachforschung auch wirklich beobachtet und geht in die Protokollsätze der Linguistik ein. Denn darin sind alle Erfahrungswissenschaften einander gleich, daß jede von ihnen einen Ausgangsgegenstand, der unerschöpflich reich ist an bestimmbareren konkreten Daten, zum Vorwurf nimmt und aus dem Meere dieses Reichtums wie mit einem Löffel nur geeignete Proben schöpft, um sie allein der subtilen wissenschaftlichen Bestimmung und Analyse zuzuführen. Genau so wie der systematisierende Botaniker nicht jedem Pflanzenexemplar nachläuft und der Physiker nicht jeden vom Baum fallenden Apfel beobachtet, um das Gravitationsgesetz zu verifizieren, obwohl der Sage nach einst ein fallender Apfel den Anstoß zu seiner Entdeckung gab, so behält sich auch der Sprachforscher vor, ganz nach den Forderungen seiner Wissenschaft eine eigensinnige Auswahl dessen, was er beobachten will, zu treffen.

Vorausgesetzt wird dabei immer und überall, daß man mit wenigem sehr vieles, daß man in den Proben das Ganze wissenschaftlich mit erfassen kann. Und von da aus läßt sich die Endfrage und die vom Endziel her programmbestimmende Frage der Sprachtheorie parallel mit dem, was die Wissenschaftslehre bei allen anderen Erfahrungswissenschaften zu ermitteln hat, genau so stellen, wie es H. Rickert in den „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ für die Naturwissenschaften und die Geschichte getan hat: Wo immer durch die Tat des Begriffes eine vordem unbeherrschte, unübersehbare Mannigfaltigkeit von Daten theoretisch beherrschbar, übersehbar gemacht wird, da erwächst der Wissenschaftslehre eine ihrer spezifischen Aufgaben, nämlich kurz gesagt das Wie und Warum des Gelingens dieser Tat zu untersuchen. In das Wie mag von vornherein auch das Wieweit, mag

¹ Die hier entwickelte Axiomatik ist das erste Kapitel meines Buches ›Sprachtheorie‹, das 1933 erscheinen soll.

die Frage nach den innerlichen „Grenzen“ des Gelingens, die Rickert besonders unterstrichen und nach der er den Titel seines Buches gewählt hat, mit einbezogen sein. Wir stellen also nicht im Hinblick auf Rickerts Ergebnis die viel zu enge Schülerfrage, in welche seiner beiden Gruppen von Wissenschaften die Sprachforschung gehört, ob zu den nomothetischen oder zu den idiographischen, wie er sie versteht; das hieße von vornherein Scheuklappen aufsetzen. Sondern wir verlangen, daß man unbefangen noch einmal zurückgehe an den Quellpunkt der Rickertschen Untersuchung, daß man seine durchaus klare, von der Logik legitimierte Ausgangsfrage für die Linguistik von neuem stellt und beantwortet.¹

Es ist also letzten Endes die *Begriffswelt* des Sprachforschers daraufhin zu untersuchen, wie und warum sie imstande ist, ein wohlumschriebenes, aber an konkreten Bestimmtheiten unausschöpfbares Gebiet von Tatsachen, das Gebiet der konkreten Sprechereignisse, für die wissenschaftliche Einsicht ebenso zu einem Kosmos zu gestalten, wie das dem Physiker mit seinen Mitteln für seine, wie das jeder geschlossenen Erfahrungswissenschaft oder Gruppe von Erfahrungswissenschaften für ihren Ausgangsgegenstand mit einem immer wieder etwas anderen, dem Gegenstande angepaßten Begriffsapparat gelingt.

Mir ist nicht bekannt, daß die Gesamtaufgabe der Sprachtheorie als eines Teiles der Wissenschaftslehre je in diese Formel gefaßt und sub specie eines systematisch angelegten Vergleiches des spezifisch linguistischen mit anderen Begriffsapparaten durchgeführt worden wäre. Das nächstgelegene, ermunternde moderne Vorbild dazu stammt, wie gesagt, von Rickert, das fernste von den Griechen, welche die theoretische Tat des Begriffes entdeckt haben. Dazwischen und daneben aber liegt unüberschaubar viel an wissenschaftlicher Leistung, liegt vor allem das erstaunliche Werk der Sprachforschung selbst, der antiken und der modernen, ohne die der Wissenschaftstheoretiker keinen Anhalt hätte zu der Frage nach dem Wie und Warum der Fruchtbarkeit gerade dieses Begriffssystems.

¹ Es scheint mir bezeichnend zu sein, daß Rickerts Buch an den wenigen Stellen, wo es exemplifizierend auf Sprachwissenschaftliches (im weitesten Sinn des Wortes) eingeht, spezifisch philologische und nicht spezifisch linguistische Aufgaben ins Auge faßt. Und es kommt mir ebenso natürlich vor, daß die Gegner der Rickertschen Zweiteilung des *globus scientiarum*, wo sie Argumente aus dem Sprachgebiet vorbringen, zu spezifisch Linguistischem greifen. Denn es gehört nicht viel zu der Einsicht, daß aus vielem Philologischen ebenso leicht die Dominanz des idiographischen Momentes gezeigt werden kann wie an linguistischen Tatbeständen von der Art der sogenannten „Gesetze“ der Lautverschiebung oder des Bedeutungswandels das Nichtgenügen der idiographischen Wissenschaftsformel unverkennbar deutlich wird. Es wäre voreilig, alles Nichtidiographische im Sinne Rickerts, wie es oft getan worden ist, ohne weiteres dem naturwissenschaftlich-nomothetischen Gebiet unterzuordnen. Denn ein *tertium non datur* ist bis heute von niemand bewiesen oder auch nur zu beweisen versucht worden. Das ist alles, was vorläufig darüber gesagt werden soll.

2. Dasselbe von der andern Seite her sehen heißt von den *Axiomen* ausgehen. Man könnte versucht sein, sie durch die bekannte Fortsetzung des Zitates aus der Kritik der reinen Vernunft einzuführen: „Aber wenngleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung“ usw. Allein dies würde uns in hier durchaus vermeidbare Fragen verwickeln. Die Axiome einer Erfahrungswissenschaft schöpfen ihre logische Dignität keineswegs aus dem Nachweis ihrer Apriorität. Was ich sagen will, wird am deutlichsten an den Naturwissenschaften. Man pflegt die Konzeption der Idee von der durchgehenden quantitativen (mathematischen) Analysierbarkeit der Naturvorgänge als die Geburtsstunde der modernen Physik zu bezeichnen. Die Thesen Galileis, das *ubi materia ibi geometria* Keplers, proponierten in allgemeinen Zügen ein Programm, dem man treu geblieben ist und die Erfolge der Physik verdankt. Als klassische Versuche, das noch reichlich unbestimmte *ubi materia ibi geometria* in ein System von Axiomen aufzugliedern, kann man ebensowohl die *philosophia naturalis* Newtons wie die Kritik der reinen Vernunft oder die Theorie der Induktion von J. St. Mill ansehen. Axiome gibt es auch für den entschiedenen Empiristen. Von der Physik kann man sagen, sie sei sich seit der Konzeption der Idee von der mathematischen Analysis der Naturvorgänge des rechten Forschungsweges wohl bewußt gewesen und habe sich auf eine mit der Einzelforschung selbst fortschreitende Ausgestaltung ihrer explizit formulierten Axiomatik eingestellt.

In der modernen Form ihrer expliziten Darstellung, ihrer (man könnte sagen: einfach logischen) Entfaltung wird die Frage, was wohl *a priori* und was *a posteriori* an ihnen sei, nicht am Anfang erhoben. Und genau dasselbe verlangen wir in dem hier vorgelegten Versuch für das Gebiet der Sprachforschung. Wir proponieren eine Art der Beschäftigung mit den Axiomen, die man meinethalben als rein phänomenologische Explikation oder als eine erkenntnistheoretisch (und ontologisch) neutrale Fixierung von Grundsätzen bezeichnen kann. Es sind Grundsätze, die aus dem Bestande der erfolgreichen Sprachforschung selbst durch Reduktion zu gewinnen sind. D. Hilbert nennt dies Vorgehen axiomatisches Denken und fordert es genau in unserem Sinne für alle Wissenschaften. In allen Wissenschaften ist jenes mit der Forschung fortschreitende „Tieferlegen der Fundamente“ möglich und erforderlich, das er und seine Freunde so erfolgreich auf dem Gebiete der Mathematik betreiben.¹ Bei Licht besehen ist dies schon in dem Rezept des platonischen

¹ D. Hilbert, Axiomatisches Denken. *Mathematische Annalen* 78 (1918). „Wenn wir eine bestimmte Theorie näher betrachten, so erkennen wir allemal, daß der Konstruktion des Fachwerkes von Begriffen einige wenige ausgezeichnete Sätze des Wissensgebietes zugrunde liegen und diese dann allein ausreichen, um aus ihnen nach lo-

Sokrates, in der sogenannten sokratischen „Induktion“ enthalten: Geh zu den Sachverständigen, den erfolgreichen >Handwerkern< einer Sache, du wirst in Diskussion mit ihnen die Prinzipien finden, aus welchen ihre praktische Sachkenntnis gespeist wird.

Wie steht es mit den Axiomen der Sprachforschung? Der folgende Essay formuliert eine Anzahl von Sätzen, die den Anspruch erheben, entweder selbst schon als Axiome der Sprachforschung angesehen zu werden, oder doch wenigstens fortschreitenden theoretischen Bemühungen um ein geschlossenes System solcher Axiome als Anhalt und Ausgang zu dienen. Dies Unternehmen ist seiner Form nach neu; der Ideeninhalt der Sätze dagegen ist keineswegs neu und kann es der Natur der Dinge nach gar nicht sein. Denn die Positionen, die man dem Gegenstand Sprache gegenüber einnimmt, wenn man die Sätze anerkennt, sind und waren von Sprachforschern bezogen, zum Teil solange es überhaupt eine Sprachwissenschaft gibt. Fragen, die man nur von diesen Positionen aus stellen kann, sind gestellt und beantwortet worden, andere, die man nicht stellt, weil sie von dort aus sinnlos wären, sind unterblieben usw. Man kann mit guten Gründen behaupten, auch die Sprachforschung sei sich besonders in ihrer neuesten nun etwas mehr als hundertjährigen Geschichte des rechten Forschungsweges wohl bewußt gewesen. Was vom Wissenschaftstheoretiker so gedeutet wird, daß vermutlich fruchtbare Konzeptionen von ähnlichem Range wie die von der mathematischen Analysis der Naturvorgänge, wenn auch oft nur unvollkommen formuliert, die Forschung im großen und ganzen gesteuert haben. Und das ist ja, was man im übrigen auch von ihnen halten möge, die Funktion der Axiome im Forschungsbetrieb der einzelnen Erfahrungswissenschaften. Axiome sind die konstitutiven, gebietsbestimmenden Thesen, es sind einige durchgreifende Induktionsideen, die man in jedem Forschungsgebiete braucht.

3. Daß das eine zum anderen gehört, unsere erste zur zweiten Formulierung des Themas der Sprachtheorie, weiß man im Umriß aus der

gischen Prinzipien das ganze Fachwerk aufzubauen“ (406). — Eine der historisch interessantesten Auseinandersetzungen über die Probleme, auf welche das „axiomatische Denken“ im Sinne Hilberts hinführt, sind die paar polemischen Bemerkungen gegen W. Whewell in der Induktionslehre J. St. Mills. Die „Philosophy of Discovery“ von Whewell (das Vorwort ist von 1856, die vor mir liegende Ausgabe von 1860) ist von Kant inspiriert, die Auseinandersetzung vollzieht sich also im Grunde zwischen Mill und Kant. Wir können sagen: das was keiner von beiden bestreitet, das was Mill immer wieder als den richtigen Kern der Whewellschen Auffassung anerkennt, dies exakt ist der Forschungsbereich der Axiomatik einer Erfahrungswissenschaft. Man beachte bei Mill vor allem Bemerkungen wie die folgende: „Die Schwierigkeit besteht für den Letzteren [es ist der Richter, welcher ein Tatbestandsurteil fällen muß] nicht darin, daß er eine Induktion zu *machen*, sondern darin, daß er sie zu *wählen* hat.“ Um Erstwahlen sozusagen von fruchtbaren Ausgangsideen handelt es sich in der Axiomatik der Einzelwissenschaften. Aus welcher Erkenntnisquelle sie gespeist werden, ist eine Frage, die den Rahmen der Axiomatik der Einzelwissenschaften überschreitet.

Logik. Im einzelnen ist manches eigenartig und merkwürdig im Gebiete der Sprachwissenschaften, was im folgenden aufgezeigt werden muß. So einfach und durchsichtig wie in der Architektonik der Kantschen Vernunftkritik, daß zu jeder „Kategorie“ ein „Grundsatz“ gehörte, ist es zum mindesten auf unserm Gebiete nicht. Die Zwölfertafel Kants ist ja auch von den Erkenntnistheoretikern früh wieder über Bord geworfen worden; es wäre verfrüht, auf unserem Gebiete sofort eine neue Architektonik zu suchen. Höchstbegriffe und Axiome müssen vorerst einmal aus den Sprachwissenschaften aufgelesen und formuliert sein. Wir bieten, was wir können, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, wir bieten Begriffserörterungen und Axiomatik ineinander, wie man sie im Forschungsbetrieb und im Ergebnis der Sprachwissenschaften verbunden vorfindet. Und doch dürfte schon eine gewisse Vorahnung des nachträglich erst zu prüfenden Aufbaus unsere Aufreihung bestimmen.

A. Der Schlüsselsatz von der Zeichennatur der Sprache

Daß jede Sprache ein System von Zeichen ist / daß die Sprachlaute vom Sprecher als Zeichen gesetzt, vom Hörer als Zeichen aufgenommen werden / daß das Sprachphänomen auftritt als Mittler zwischen den Individuen im Zeichenverkehr — so oder ähnlich kann man beginnen über Sprache zu sprechen. Jedenfalls ist das erste, was man an logischem Geräte zu ihrer Bestimmung braucht, ein allgemeiner Terminus wie Zeichen ($\sigma\eta\mu\alpha$, signum, seign). Was sind Zeichen?

1. Im Bereich der indogermanischen Sprachen und unter diesen besonders im Griechischen, Lateinischen und Deutschen als den Sprachen, an denen das abendländische Denken groß geworden ist, weisen — um dies gleich hier anzubringen — die Etyma der zwei Hauptgruppen von Zeichenwörtern auf das Gebiet des Sichtbaren hin. Die beiden ursprünglich erfaßten Momente sind hiebei ‚Helligkeit, Sichtbarkeit‘ bzw. ‚hell und sichtbar machen‘ und andererseits ‚vor Augen stellen‘; die ‚Erhellung‘ lenkt die Aufmerksamkeit auf sich, das ‚vor Augen Gestellte‘ kommt so in den Bereich der Wahrnehmung. Es ist (kurz deutsch angedeutet) das Vor- und Aufzeigen der Dinge oder das Hinweisen auf die Dinge, was die mehrstämmige Sippe der indoeuropäischen Zeichenwörter in der Regel trifft.¹

¹ Dies ist eines der Ergebnisse einer (noch unveröffentlichten) Studie von Bruno Sonneck, „Sprachliche Untersuchungen zur Zeichentheorie“, die sich auf J. Gonda, ΔΕΙΚΝΥΜΙ, Semantische Studie over den indogermaanschen Wortel deik-, 1929, sowie auf die einschlägigen Artikel in den etymologischen Wörterbüchern von Walde-Pokorny, Walde, Kluge und Paul stützt, jedoch in ihren Ergebnissen von den allgemeinen Aufstellungen Gondas nicht unwesentlich abweicht. Es schien mir wichtig, die Sprachtheorie in Verbindung mit Etymonfragen zu bringen, Herr Sonneck dürfte diese Aufgabe, soweit es heute möglich ist, in dem umgrenzten Gebiet gelöst haben.

Zu prinzipiell derselben Erläuterung der Zeichenfunktion gelangt, wer noch etwas weiter ausholt und mit dem Blick des vergleichenden Psychologen die mannigfaltigen *Steuerungshilfen im Gemeinschaftsleben* der Tiere und des Menschen untersucht. Man kann den vielgestaltigen Komplex von Tatbeständen, die dazu gehören, auf eine äußerst einfache Formel bringen, die ich in der ›Krise der Psychologie‹ vorgeschlagen und eingehend begründet habe. Es zeigt sich, daß der biologische Quellpunkt der Zeichenproduktion zu finden ist überall dort und nur dort im höheren Gemeinschaftsleben der Tiere, wo eine situationsgerechte Kooperation von Individuen die *Erweiterung des Horizontes* der gemeinsamen Wahrnehmungen verlangt. Was eines der an der Kooperation beteiligten Individuen mehr hat an situationswichtigen Wahrnehmungs- oder Erinnerungsdaten, aus diesem Fonds wird die Mit-teilung bestritten.

Man denke sich, was hier mit menschlichen Worten beschrieben werden muß, nur variabel genug, man denke es sich für die einfachsten Fälle besonders des tierischen Lebens primitiv und für die verwickeltsten Fälle des raffinierten menschlichen Gemeinschaftslebens sublim genug aus, dann trifft die Formel restlos alles, was die vergleichende Psychologie über die zeichenartigen Kommunikationsmittel der Tiere ermittelt hat. Sie trifft vor allem auch jene für die Ursprungsfrage aufschlußreichsten Fälle, wo wir neuauftretende Zeichen in statu nascendi beobachten können. Menschliche Wesen z. B., die heute noch leben und auf unseren belebten Straßen Kraftwagen lenken, haben vor einigen Jahren ihre bekannten Fahrtrichtungszeichen erfunden und eingeführt für genau die Situationen, die unsere Formel beschreibt und nur für sie. Die Lenkung der Wagen im Verkehrsgetriebe der Straßen erfolgt zeichenlos, solange und soweit die unentbehrliche Rücksicht, die jeder auf die anderen nehmen muß, aus der Wahrnehmung dessen, was vorgeht, direkt bestimmt werden kann. Geht aber einer daran, plötzlich zu stoppen oder abzubiegen aus seiner Fahrtrichtung, immer dann und nur dann muß er ein Zeichen geben. Warum? Weil das Benehmen der Verkehrspartner vorzeitig von dem, was kommen wird, bestimmt werden muß. Was noch im Schoße der Zukunft liegt, unwahrnehmbar für die Partner aber gewußt vom Täter, muß dem gemeinsam Wahrnehmbaren eingefügt werden. Das Zeichen liefert einen Zusatzreiz zu den gegebenen Wahrnehmungsdaten, die allein nicht mehr genügen.

Oder ein Beispiel aus dem Tierreich: Wenn unter Herdentieren ein Individuum kraft seiner lokalen Position oder kraft erhöhter Wachsamkeit als einziges den gefahrdrohenden Geruch oder Gesichtseindruck aufnimmt und außer der eigenen Flucht mit einem „Schreckruf“ reagiert, so ist das Benehmen seiner Herdengenossen, das wir daraufhin beobachten können, dasselbe, wie wenn sie alle denselben originären Gefahreindruck erhalten hätten. Es ist, „als ob“ ihr eigener Wahrnehmungs-

horizont erweitert worden wäre, der Zusatzreiz des Schreckschreies, der in ihren Wahrnehmungsbereich einbricht, erfüllt die Funktion einer lebenswichtigen Mit-teilung. Es ist nicht der Ort, andere Auflösungen der „als ob“-Formel durchzusprechen.

Nur auf einen Punkt sei noch hingewiesen, nämlich darauf, daß die Etyma der Zeichenwörter, welche auf das Vorzeigen von ›Dingen‹ oder das Hinlenken eines Mitbeobachters auf ›Dinge‹ zurückgehen, durchaus schon spezifisch Menschliches voraussetzen. Die echte Fingergeste des Menschen ist oft schon als übertierisch charakterisiert worden; sie kommt auffallenderweise in den Etyma der indoeuropäischen Zeichenwörter nur in einem einzigen noch umstrittenen Fall, nämlich im Griechischen *μῆναι* vor. Jedenfalls aber steht fest, daß das *Moment der Dingkonstanz* im Anwendungsbereich von Zeichen, das in den genannten Etymon-Situationen implizite enthalten ist, bis heute für keines der tierischen Kommunikationsmittel nachgewiesen werden konnte.¹ So viel zur Einleitung.

Eine hinreichende phänomenologische Klärung und exakte Definition des Zeichenbegriffes verlangt mehr und anderes als den Hinweis auf etymologische und genetische Tatsachen. Ich will die Besprechung der merkwürdigen Schwierigkeiten, die sich einem solchen Versuch entgegenstellen, an den Ort in der ganzen Sprachtheorie verschieben, wo die Zeichen von den übrigen geistigen Gebilden abgehoben werden sollen. In D unseres Essays wird uns das eine wenigstens gelingen, über die Mannigfaltigkeit der sprachlichen Zeichenfunktionen ins Reine zu kommen. Hier genügt es, ein brauchbares *genus proximum* des Zeichenbegriffes, das die Scholastiker gefunden haben, aufzugreifen und aus ihm eine einzige aber grundlegende, den ganzen Forschungsbetrieb und die Ergebnisse der Sprachwissenschaften bestimmende Eigenschaft der Sprache ins rechte Licht zu stellen. Was ich im Auge habe, gilt für alles in der Welt, was wir „Stellvertretendes“, seien es nun Personen oder Sachen oder Ereignisse, zu nennen pflegen. Wo immer eine Stellvertretung vorliegt, da gibt es wie an jeder Relation zwei Fundamente, ein etwas und noch etwas, was die Betrachtung auseinanderhalten muß. Um die Relation im Falle der Stellvertretung allgemein zu charakterisieren, sagen die Scholastiker *aliquid stat pro aliquo*, sie haben diese Formel an der Sprache gefunden.² Nun, wenn *hic et nunc* ein Konkretum als Vertreter fungiert, so kann stets die Frage erhoben werden,

¹ Vgl. dazu K. Bühler, *Die geistige Entwicklung des Kindes*. 1. Aufl. 1918, S. 116 f. 5. Aufl. 1929 S. 224 ff. und die Erörterungen über das, was die Signale der Ameisen und Bienen von symbolischen Zeichen unterscheidet, in der *Krise* S. 51 ff.

² Wilhelm von Ockham schreibt mit Vorliebe „supponere“ dafür. „Supponere pro aliquo“ gebraucht Ockham, wie dies nach Thurots Nachweis mindestens schon seit dem Jahre 1200 üblich war, in intransitivem Sinne gleichbedeutend mit *stare pro aliquo*.“ M. Baumgartnerin *Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie* II¹⁰ S. 602.

kraft welcher Eigenschaften es die Vertretung erhielt und in die Vertretung eingeht, sie erfüllt. Es muß also stets eine zwiefache Bestimmung dieses Konkretums möglich sein, von denen die eine absieht von der Funktion des Vertretenden Vertreter zu sein, um es so, um es als das zu bestimmen, was es für sich ist oder wäre.¹ Die zweite Auffassung dagegen sucht und findet an ihm diejenigen Eigenschaften, an welche die Vertretung gebunden ist. Im Falle des Zeichenseins sind es immer nur abstrakte Momente, kraft derer und mit denen das Konkretum „als“ Zeichen fungiert. Ich habe diesen sprachtheoretisch grundlegenden Tatbestand als das *Prinzip der abstraktiven Relevanz* bezeichnet und am Unterschied von Phonetik und Phonologie erläutert.²

Es seien, bevor ich das Gesagte durch Beispiele illustriere und greifbar mache, noch zwei Bestimmungen getroffen, die näherer Ausführung in unserem Zusammenhang nicht bedürfen. Das „stare pro“ gehört, was sonst es auch sein mag, in allen aus dem Leben bekannten Beispielen zu den nicht-umkehrbaren Relationen. Der Gesandte ist ein Stellvertreter seines Staates, aber nicht umgekehrt, der Rechtsanwalt steht vor Gericht für seinen Klienten, aber nicht umgekehrt. Das gilt auch von den Zeichen, und man kann hinzufügen, daß hier aus bestimmten Gründen das stellvertretende Glied des Gefüges (*id quod stat pro aliquo*) stets dem Bereich des Wahrnehmbaren angehört, während dies von dem anderen Gliede nicht behauptet werden kann. Zu dem letzteren braucht, wer die Zeichen allgemein und von vornherein als intersubjektive Vermittler (*mediale Gebilde in Gemeinschaften*) ansieht, kein weiteres Wort zu verlieren, weil es aus seiner Definition hervorgeht. Die Sache könnte noch allgemeiner gefaßt werden; doch sei hier kein Wert darauf gelegt, weil die Behauptung für die Sprache jedenfalls keines Beweises bedarf. Die Unterscheidung eines sinnlich Wahrnehmbaren im Sprachphänomen (der Laute) von dem anderen, wofür sie stehen, ist hier allen Sachverständigen durchaus geläufig.³

2. Nun zu den Erläuterungen. Heinrich Gomperz hat vor zwei Jahrzehnten schon das fruchtbare *aliquid stat pro aliquo* der Scholastiker aufgenommen und in seiner Weise ausgebaut. Was niemand heute plastischer zugleich und begrifflich schärfer als er es (an einer absichtlich bunt zusammengestellten Schar von Beispielen) getan, erläutern könnte, ist der Tatbestand der überall durchführbaren zwiefachen Art der Auf-

¹ Wir schreiben nicht „an sich“ sondern „für sich“, d. h. abgesehen von der Vertretung.

² K. Bühler, *Phonetik und Phonologie. Travaux du Cercle Linguistique de Prague*. 4. 1931. S. 22—53.

³ Das äußerlich unhörbare sogenannte „innere“ Sprechen durchbricht die Regel nicht. Denn auch hier sind dem Einsamen selbst, für den es da ist, „Laute“ oder ein Ersatz für Laute in irgendeiner Form (akustisch, motorisch, optisch) anschaulich gegeben, also vernehmbar; sonst liegt kein echtes Sprechereignis vor.

fassung und Bestimmung des ersten Gliedes im Relationsgefüge der Stellvertretung. Wenn ich z. B. den *Schauspieler* betrachte (so überlegt sich Gomperz), den Schauspieler vor mir auf der Bühne, so ist der jetzt Wallenstein und doch nicht Wallenstein selbst in persona, sondern er ist Herr Bassermann, der ihn spielt. Nun ja, das ist ein Spiel und ein *spectaculum*, man könnte mancherlei daran beobachten und darüber aussagen. Wir konzentrieren uns aber mit Gomperz auf das Faktum der merkwürdigen Zwiespältigkeit, die in den Worten „er ist es und er ist es doch nicht“ zum Vorschein kommt. Es hat einen guten Sinn, dafür die Formel zu gebrauchen: die wahrnehmbaren „Akzidentien“ des Schauspielers Bassermann werden einer fremden „Substanz“, werden dem Wallenstein des Dichters inhärierend zugeordnet. Der Zuschauer nimmt die Maske und Gesten, die Worte und Taten des Individuums Bassermann als etwas hin, durch das hindurch er den Wallenstein des Dichters zu erleben vermag. Oder von der anderen Seite her bestimmt: Dem Wallenstein des Dichters stellt Bassermann das Genannte zur Verfügung, so daß die Figur des Dichters in Erscheinung treten kann. Das scholastische Begriffspaar „Substanz und Akzidentien“ ist in dieser Gomperzschen Formel seiner ontologischen Bedeutung entzogen und zu einer bequemen ersten Deskription verwendet worden.

Reihen wir ein zweites und ein drittes Erläuterungsbeispiel aus der Gomperzschen Sammlung an, so muß allmählich die abstraktiv zu erfassende gleiche Struktur der Repräsentation aus dem Verschiedenen noch deutlicher hervortreten. Wenn eine mit Farbflecken bedeckte Leinwand im Beschauer den holden Schein einer Landschaft erweckt, so ist auch dies nach Gomperz mit Hilfe derselben Formel beschreibbar: die Leinwand leiht ihre Akzidentien sozusagen dem diesmal *bildhaft* dargestellten Etwas. Und noch einmal in vielen Punkten anders, aber dem Kern der Sache nach vergleichbar, steht der sinnvolle Sprachlaut mit seinen Akzidentien *symbolisch* für das, was er bedeutet. Die endgültige begriffliche Fassung lautet bei Gomperz: „Wenn ein Gegenstand eine solche Struktur besitzt, daß seine Akzidentien nicht der ihnen normalerweise zugehörigen Substanz, sondern vielmehr der Substanz eines anderen Gegenstandes inhärieren, so besteht zwischen jenem ersten und diesem zweiten Gegenstande die Relation des Bedeutens, Vertretens oder Repräsentierens“.¹

Die Rede von Akzidentien, die bei der Repräsentation einer fremden Substanz ausgeglichen werden, ist, wie mir scheint, eine treffende und einprägsame Beschreibung. Sie ist auch durchaus sinngemäß für den Fall der rein symbolischen Repräsentation, wie sie in der Sprache vor-

¹ H. Gomperz, *Semasiologie* S. 278. Vgl. auch den Aufsatz „Über einige philosophische Voraussetzungen der naturalistischen Kunst“ in Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 160 und 161 vom 14. und 15. Juli 1905.

liegt, zu verifizieren. Dazu gehört nur die leicht erfüllbare Forderung, daß man zum Umfang des Begriffes Akzidentien etwas mehr als die sogenannten primären oder elementaren oder fundierenden Sinnesdaten rechnet. Darüber wird am Beispiel der Phoneme Genauerer zu sagen sein. Dann liegt kein Grund vor, an diesem ersten Bestimmungsschema irgend etwas sei es abstreichend oder hinzufügend zu ändern. Die psychologische Verifikation des *aliquid stat pro aliquo* im Falle des „Gemäldes“ ist heute viel detaillierter und mit weit besseren empirischen Einzelerkenntnissen, als sie Gomperz im Jahr 1905 zur Verfügung stehen konnten, durchzuführen.¹

Eine Kritik, die zum Ausbau des von Gomperz Begonnenen führen kann, sei nebenbei zu einem Punkte vorgebracht. Es erhebt sich die Frage, ob man es terminologisch als zweckmäßig ansieht und dabei belassen soll, daß die drei Ausdrücke „Bedeutend, Vertreten, Repräsentieren“ als Synonyma definiert werden. Synonyma sind, wie mich dünkt, in der wissenschaftlichen Sprache ein Übel, das wir nicht überall, wohl aber hier vermeiden können. Was die Gleichung „Vertreten = Repräsentieren“ angeht, so wird man sie z. B. dem Juristen vorlegen und mit den besten Rechtstheoretikern zu überlegen haben, ob das Spezifische der *juristischen* Stellvertretung damit getroffen ist. Wenn nicht, dann sollte man es logisch so einrichten, daß das Beiwort „juristisch“ zu Stellvertretung gesetzt als echte *differentia specifica* und Stellvertretung als Gattungsbegriff auftritt. Steht dies einmal fest, dann wird sich zwangsmäßig daraus ergeben, daß gerade das spezifisch Gemeinsame in den drei zusammengehaltenen Fällen der schauspielerischen, bildlichen und symbolischen „Repräsentation“ in der juristischen Stellvertretung nicht wiederzufinden ist. Der Anwalt vor Gericht verhält sich als Stellvertreter seines Klienten weder wie Bassermann zu Wallenstein, noch wie die farbtragende Leinwand zur Landschaft, noch wie ein sprachliches Symbol zum Symbolisierten, sondern wesentlich anders. Grob gesprochen: Der Anwalt als wirklicher Bassermann wäre ein Hanswurst vor Gericht, der Anwalt als wirkliches Bild oder Symbol ein unbrauchbarer Strohmann oder eine drapierte Puppe, also nicht gerade das Ideal eines erfolgreichen Anwaltes. Und aus all' dem gibt es für die Logik nur den einen Ausweg: den Begriff der Stellvertretung als übergeordnet anzusehen und nach den Arten dieses Genus Umschau zu halten. Von der Klasse, zu der die schauspielerische, bildliche und symbolische Darstellung gehören, wird mancherlei abzutrennen sein, außer der juristischen Stellvertretung auch die stellvertretende Funktion des *Geldes*, für welche die Verhältnisse noch einmal, wie ich glaube, (wenigstens in einigen Punkten) spezifisch anders liegen.

Doch genug der Kritik, vorerst stehen nicht die Arten der Stellvertretung, sondern nur das *aliquid stat pro aliquo*, das wir als *ein* brauchbares *genus proximum* des Zeichenbegriffes erkannt haben, zur Diskussion. In dem >er ist es und er ist es doch nicht selbst< hat Gomperz allgemein recht; seine Akzidenz-Substanz-Formel dagegen trifft, so scheint mir, in einem brauchbaren Ausmaß nur die Fälle der Repräsentation im engeren Sinn des Wortes.

Noch manches andere ist beachtenswert an den Ausführungen von Gomperz über die zwei Bestimmungen, die sich der Natur der Sache nach ergeben müssen, wenn man das Vertretende einmal als das, was es für sich ist, und das andere Mal *sub specie* seiner Vertretungsfunktion allein betrachtet (man lese darüber besonders den Artikel in der Allgemeinen Zeitung nach). Wir werden theoretische Entgleisungen und

¹ Vgl. dazu den Abschnitt „Gemäldeoptik“ in K. Bühler, Die Erscheinungsweisen der Farben. Jena 1922.

vermeidbare Diskussionen, die er dort als solche enthüllt, auch in der Linguistik kennen lernen.

Ich will aber zuvor von dem seit Gomperz erzielten positiven Fortschritt, den die Sprachtheorie aus der „Phonologie“ gewinnt, und von dem Prinzip der abstraktiven Relevanz berichten. Es ist ein für alles Zeichenhafte und darüber hinaus gültiges Prinzip, mit dem aber, gerade weil es auch auf anderes übergreift, die *differentia specifica* des Zeichenbegriffes noch nicht entdeckt sein kann.

3. Eine fingierte Verabredung, die in „Phonetik und Phonologie“ steht und auf einen dort diskutierten Tatbestand der Phonologie zugeschnitten ist, mag als Ausgang dienen: Angenommen zwei Menschen wollen sich durch Flaggensignale verständigen und sie verabreden, es soll dabei nicht auf Form und Größe, sondern nur auf die Farbe der Signale ankommen. Und zwar wird (gleich zugeschnitten auf den Fall eines bestimmten Vokalsystems) verabredet, es sollen drei Sättigungsstufen der Farben bedeutungsrelevant sein. Also im einzelnen: Erstens, die vollkommen ungesättigten Nuancen der Schwarz-Weiß-Reihe haben einheitlich die Bedeutung A. Ob im konkreten Fall Schwarz, Grau oder Weiß benützt wird, ist irrelevant. Zweitens, die Flaggen einer mittleren Sättigungsstufe haben einheitlich die Bedeutung B. Ob im konkreten Fall ein Himmelblau, Rosarot oder Tabakbraun benützt wird, macht keinen Unterschied, ist bedeutungs-irrelevant. Drittens, die Flaggen aus dem höchsten Sättigungsbereiche der Farben haben einheitlich die Bedeutung C. Ob im konkreten Fall ein gesättigtes Rot, Blau, Grün, Gelb benützt wird, macht keinen Unterschied, ist bedeutungs-irrelevant. Ich nehme an, daß diskussionslos die Möglichkeit des anstandsfreien Funktionierens einer solchen Verabredung zugestanden wird. Natürlich muß jeder Beteiligte die Verabredung kennen, sich einprägen und im konkreten Fall imstande sein, die gerade benützte Nuance einer der drei Sättigungsstufen richtig zuzuordnen; dann kann er sich fehlerfrei am Geschäft des Signalgebens und Signalempfangens beteiligen.

Es sei noch eine geringfügige, aber theoretisch wichtige Modifikation an dem fingierten Signalverfahren angebracht, die den exakten Vergleich mit den Verhältnissen, wie sie für die Einzellaute im Verband des Lautstroms der Rede bestehen, erleichtert. Wir können uns die Wahl der Nuance im Freiheitsbereiche einer Sättigungsstufe in jedem konkreten Fall eines Signalisierens gesetzmäßig milieubestimmt vorstellen. Angenommen, die Verabredung wird zwischen einer heimlichen Braut und ihrem heimlichen Bräutigam oder sonst zwischen zwei Menschen getroffen, die Wert darauf legen, daß der Signalverkehr möglichst unauffällig und milieugepaßt vonstatten geht. Die Frau signalisiert z. B. einfach durch die Farbe ihres Kleides. Nun gut, dann mag sie,

wenn drei Kleider von ungesättigter Farbe, Schwarz, Grau und Weiß vorhanden sind, im gegebenen Fall vor dem Spiegel ausprobieren, was ihr heute am besten zu Gesichte steht, oder sie mag es sich vom Wetter und anderen konkreten Milieuumständen diktieren lassen, ob sie das Graue, Weiße oder Schwarze nimmt. Genau so verhält es sich im Prinzip überall im Lautstrom der Rede mit den Umgebungseinflüssen. Sie sind da und erfolgen in einem irrelevanten Variationsbereiche. In „Phonetik und Phonologie“ wird dies an linguistisch gut aufgenommenen Tatbeständen erhärtet. Da gibt es z. B. unter den westkaukasischen Sprachen eine (das Adyghische), die auf den ersten Blick eine ähnliche Mannigfaltigkeit von Vokalklängen wie das Deutsche aufweist; es kommen unter anderen Nuancen auch u-ü-i vor. Allein es zeigt sich, daß dort niemals wie bei uns in *Tusche* und *Tische* zwei Wörter durch die Vokaldifferenz u-i geschieden werden können; die Nuancen u-ü-i haben keine „diakritische“ Valenz in jener Sprache. Ebenso wenig o-ö-e oder a-ä, die zwar alle vorkommen, gesetzmäßig milieubedingt vorkommen, aber nicht diakritisch relevant werden können. Um diesen Kerntatbestand der Phonologie begrifflich exakt zu fassen, habe ich die Fiktion mit den Flaggensignalen erdacht. An ihr wird durchsichtig, was vorliegt, nämlich die Gültigkeit des Prinzips der abstraktiven Relevanz für das Gebiet der sogenannten Einzellaute der Sprache.

Wenn wir damit auf dem rechten Wege sind, dann gibt es deshalb zwei Betrachtungsweisen der menschlichen Sprachlaute, weil man erstens ihre Materialeigenschaften rein für sich und zweitens das an ihren Eigenschaften, was für ihren Beruf, als Zeichen zu fungieren, maßgebend ist, zum Gegenstand der wissenschaftlichen Bestimmung machen kann. Über das Verhältnis dieser beiden Betrachtungsweisen zueinander ist aus dem erdachten Vergleichsmodell, dem Signalverkehr mit Flaggen, die grundlegende Erkenntnis, welche wir brauchen, zu gewinnen. Dies Modell ist mit Absicht so einfach gewählt, daß an ihm das Prinzip der abstraktiven Relevanz einsichtig abgelesen werden kann. Schwarz, Grau, Weiß sind verschiedene Farben; niemand wird daran rütteln. Aber sie können (wie in der fingierten Verabredung) dasselbe bedeuten, bedeutungsidentisch sein, weil für ihren Beruf, als Zeichen zu dienen, einzig und allein jenes abstrakte Moment der niedersten Sättigungsstufe, das ihnen gemeinsam ist, als maßgebend gesetzt wurde.

Dies ist etwas, was man als Faktum jedem Kinde klarmachen kann. Und steht dies Faktum einmal fest, dann sind es nur noch die Philosophen und Psychologen, die sich darüber verwundern und sinnvoll weiter fragen. Der Philosoph wird reflektierend sagen: Mit den Zeichen, die eine Bedeutung tragen, ist es also so bestellt, daß das Sinnending, dies wahrnehmbare Etwas hic et nunc nicht mit der ganzen Fülle seiner konkreten Eigenschaften in die semantische Funktion eingehen muß.

Vielmehr kann es sein, daß nur dies oder jenes abstrakte Moment für seinen Beruf, als Zeichen zu fungieren, relevant wird. Das ist in einfache Worte gefaßt das Prinzip der abstraktiven Relevanz. Daß dieser Grundsatz von der abstraktiven Relevanz in der Sprache gültig ist bis hinein in das Gebiet der Einzellaute, ist die These, die Entdeckung der Phonologie. Soweit das Zitat aus „Phonetik und Phonologie“. Ich behaupte heute, daß das Prinzip gültig ist für alle Konkreta, die „als“ Zeichen verwendet werden, verzichte aber im Interesse der Kürze hier auf den Versuch, ihn sematologisch d. h. modelleinsichtig zu begründen.

Was die Sprachzeichen angeht, so war ich vor meinem Kontakt mit der Phonologie mit der eigenen Arbeit an den Problemen der Sprachtheorie auf dem Punkte, daß sich Folgerungen aus vielen Tatbeständen zur Formulierung des Schlüsselsatzes von der Zeichennatur der Sprache zuspitzten. Nur der ganze Block der Lautlehre schien sich der Erkenntnis nicht zu fügen, daß der Gegenstand der Sprachwissenschaften restlos in derselben Art zur Sematologie gehört, wie der Gegenstand der Physik zur Mathematik. Das *ubi materia ibi geometria* Keplers reguliert und bestimmt restfrei das Vorgehen und die Ergebnisse der Physik; dagegen schien die Lautlehre der Linguisten ein anderes Gepräge aufzuweisen als die übrige Grammatik. Das philosophische (wissenschaftstheoretische) Erstaunen darüber erwies sich als fruchtbar und wurde gelöst, als mir die programmatische Abhandlung von N. Trubetzkoy „Zur allgemeinen Theorie der phonologischen Vokalsysteme“¹ in die Hand kam. Da stand auf einmal ein wohlbegründeter Beitrag zur Lautlehre mit dem Horizont einer abgerundeten neuen sprachwissenschaftlichen Disziplin um sich, die nicht den Charakter der Phonetik hatte, und mit ihr das, was ich suchte. Man kann also und muß die wissenschaftliche Behandlung der Sprachlaute genau so aufspalten, wie es die logische Einsicht verlangt. Sie können das eine Mal als das betrachtet werden, was sie „für sich“ sind, und das zweite Mal *sub specie* ihres Berufes als Zeichen zu fungieren; die Phonetik tut das eine und die Phonologie das andere. Der Begriff „Lautelemente“, unter den man die Vokale und Konsonanten zu subsumieren pflegt, wird erst durch die Konzeption der Phonologie brauchbar definiert, so daß man einsieht: es gibt in jeder Sprache nur eine abzählbare Mannigfaltigkeit, ein durchsichtiges System (vokalischer, konsonantischer u. dgl. m.) diskreter *Lautzeichen*. Ihre semantische Funktion ist, nach dem terminologischen Vorschlag, den ich den Phonologen gemacht habe, die, als *Diakritika* der komplexen Phänomene, die man Wörter nennt, zu dienen. Die Phoneme sind die natürlichen „Male“ (Kennzeichen), woran im Lautstrom der Rede die semantisch

¹ Travaux du Cercle Linguistique de Prague I. (1929) S. 39—67.

entscheidenden Einheiten dieses Lautstroms erkannt und auseinandergehalten werden.

Eine Rückbesinnung auf die Geschichte der Sprachwissenschaften zeigt dann wie bei allem Großen, daß die „neue“ Erkenntnis nur ihrer exakten Formulierung nach neu, sonst aber uralte ist. Sie liegt implizite beschlossen in der Erfindung der Buchstabenschrift und hat das Vorgehen aller Linguisten, die je den Lautschatz einer Sprache als ein System diskreter Einheiten darzustellen versuchten, ohne daß sie es wußten, axiomatisch reguliert. Jedenfalls sehen wir, um dies noch einmal hervorzuheben, daß sich auch von den Lauten her gesehen der Satz bewährt, die Sprache sei durch und durch, was sie ist, nämlich ein System von Zeichen. Selbst am Bestand der Wortklänge wird noch einmal als untere Stufe das System der Klangmale sichtbar; ihr Tatbestand bereitet den Logiker vor auf ein Pendant der Klangmale, auf die Male am Gegenstand, die Merkmale der traditionellen Logik. Wenn ich „Pendant“ sage, so muß sich der flüchtige Leser vor dem Mißverständnis hüten, es hieße, die Klangmale des Wortes seien Element für Element den Merkmalen des Gegenstandes zugeordnet. Davon ist so wenig die Rede, daß man umgekehrt von dem andern reinen Fall ausgehen muß, wo schlechthin nichts von derartiger Detailzuordnung aufzufinden ist.

4. Vielleicht wird es, wenn die Sematologie im Zuge ihres neuen Aufschwungs einmal zu einer gewissen Abrundung gelangt ist, lohnend sein und ihr neue Impulse bieten, wenn ein Berufener die Geschichte der Erkenntnis von der Zeichennatur der Sprache schreibt. Er fände dazu, um nur zwei moderne Systemversuche zu nennen, bei Gomperz und Cassirer wichtige Beiträge. Wir werden auf die spezifisch idealistische und funktionsmonistische Färbung der Sematologie Cassirers da und dort noch hinzuweisen haben; im großen und ganzen liegt die Problematik des großen Wurfs seiner Philosophie der symbolischen Formen jenseits der Grenzen unseres Essays. Genug gesagt damit, daß das Axiom auch bei Cassirer im Mittelpunkt steht und eine erkenntnistheoretische Würdigung erfährt. Wer auf anderes abzielt und das befruchtende Wechselspiel, das zwischen Sprachtheorie und linguistischer Einzelforschung in beider Interesse bestehen muß, mit Sorgfalt im Auge behält, wird an dieser Stelle auch auf ein paar bemerkenswerte Sätze in den „Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft“ von F. de Saussure eingehen. Ich zitiere sie als bequemes Sprungbrett zu einer unvermeidlichen Kritik an der heute noch landläufigen Form der Ausmünzung des Axioms durch die Linguisten und Psychologen. Meine durchaus prospektiv gedachten kritischen Bemerkungen sollen den theoretisch reinigenden Einfluß, den die Aufnahme des Kerngedankens der Phonologie ins Konzept der Linguistik nach menschlicher Voraussicht üben wird, befördern und dazu beitragen, daß das aufkommende Mode-

wort vom „Psychologismus“ in der Linguistik einen exakten Sinn und die Geistesströmung, von der es als Kritik ausgesprochen wird, ein reguliertes Flußbett gewinnt. F. de Saussure schreibt (S. 19):

„Die Sprache ist ein System von Zeichen, die Ideen ausdrücken und insofern der Schrift, dem Taubstummalphabet, symbolischen Riten, Höflichkeitsformen, militärischen Signalen usw. usw. vergleichbar. Nur ist sie das wichtigste dieser Systeme. — Man kann sich also vorstellen eine Wissenschaft, welche das Leben der Zeichen im Rahmen des sozialen Lebens untersucht; diese würde einen Teil der Sozialpsychologie bilden und infolgedessen einen Teil der allgemeinen Psychologie; wir werden sie Semeologie (von griechisch *σμεῖον* „Zeichen“) nennen. Sie würde uns lehren, worin die Zeichen bestehen und welche Gesetze sie regieren. Da sie noch nicht existiert, kann man nicht sagen, was sie sein wird. Aber sie hat Anspruch darauf, zu bestehen; ihre Stellung ist von vornherein bestimmt. Die Sprachwissenschaft ist nur ein Teil dieser allgemeinen Wissenschaft, die Gesetze, welche die Semeologie entdecken wird, werden auf die Sprachwissenschaft anwendbar sein, und diese letztere wird auf diese Weise zu einem ganz bestimmten Gebiet in der Gesamtheit der menschlichen Verhältnisse gehören. — Sache des Psychologen ist es, die genaue Stellung der Semeologie zu bestimmen; Aufgabe des Sprachforschers ist es, zu bestimmen, wodurch die Sprache ein besonderes System in der Gesamtheit der semeologischen Erscheinungen ist.“

Ein Wort voraus zur Terminologie: Wir schlagen Sematologie vor, weil das griechische Wort *σῆμα* eine reichere Sippe in moderner Form gutklingender Ableitungen ermöglicht (z. B. sematologisch, das man abgehoben von semantisch braucht, gegen semeologisch). Das Wort Semasiologie ist nur von Gomperz synonym mit Sematologie, sonst aber, wie auch die Herausgeber der „Grundfragen“ bemerken, in einer anderen Bedeutungsnuance verwendet worden. Bally und Sechehaye (die Herausgeber) definieren: Semasiologie = die Lehre, welche die Veränderungen der Bedeutungen studiert. Das war in der Tat die Idee der alten Bedeutungslehre, soweit ich sehen kann, von Reisig an. Es ist und bleibt auch nach unserer Kritik ein logisch einwandfrei definiertes Unternehmen, das ganze Sprachphänomen durch einen Schnitt in Laut und Bedeutung aufgeteilt zu denken. Nur muß konsequent dann auch die „Semasiologie“ in der Lage sein, das Abgeschnittene, welches sie untersucht, in seinem Für-sich-sein aufzuweisen, zu bestimmen und in seinem historischen Wandel zu verfolgen. Sie muß, wenn sie bestehen will, dazu genau so in der Lage sein wie der Phonetiker auf seinem Gebiet. Die Semasiologie alten Stils kann nichts anderes als eine Materialbetrachtung sein. Nur sind es nicht die Lautmaterialien, sondern es muß etwa völkerpsychologisch gewendet die Vorstellungswelt (Ideenwelt), Gefühlswelt usw. einer Sprachgemeinschaft von Menschen sein, was sie zum Vorwurf nimmt. Versteht sich diese Welt, soweit sie in der Sprache manifest wird. Genau so wie der Gegenstand der Phonetik nur seinem Umfang nach bestimmt wird dadurch, daß man ihr die „Sprachlaute“ zu untersuchen vorschreibt, so ist es auch auf der andern Seite mit der >Semasiologie< alten Stiles. Die Ideenwelt usw. einer Gruppe von Menschen wird an all ihren Taten, Werken und Institutionen offenbar; der Semasiologe sucht das an ihr zu bestimmen, was in der Sprache offenbar wird. Mehr an Begrenzung seines Gegenstandes braucht er nicht und das Spezifische an der Sprache, ihre Zeichennatur, muß er genau so aus seinem Konzepte streichen wie der Phonetiker.

Man wird, um mit einer Verbeugung zu beginnen, die Forderung de Saussures nach dem Ausbau einer allgemeinen Zeichenlehre im Interesse der Sprachwissenschaften und die Erkenntnis ihrer Wichtigkeit anerkennen und die Vermutung, daß sie noch nicht existiere, korrigieren. In seiner Hoffnung auf die Psychologie bei ihrem Ausbau spricht de Saussure als ein Kind seiner Zeit, in der Voranstellung des sozialpsychologischen Momentes als Franzose des ausgehenden 19. Jahrhunderts, man denke an den Einfluß von Dürkheim und seiner Schule. Richtig ist, daß alle drei Wissenschaften, die hier zusammen-

gebracht sind (Soziologie, Psychologie, Linguistik) ein vitales Interesse an Einsichten aus dem Ergebnis einer zur Anwendungsreife gediehenen Sematologie hätten; kaum zu sagen, welche von ihnen mehr als die anderen. Die Psychologie findet auf ihrem eigensten Forschungsgebiet Zeichenhaftes überall und weit über die Prozesse des Umgehens der Menschen mit Sprachlauten hinaus; so kann z. B. schon die Wahrnehmungslehre der Psychologie ohne das Eingehen auf die darin enthaltenen Zeichenfunktionen der Sinnesdaten nicht auf einen grünen Zweig gebracht werden. Die Sematologie mag darum *für*, sie kann dagegen niemals *aus* den genannten Wissenschaften gewonnen werden. Denn wenn sie Hand und Fuß haben soll, muß sie sachgemäß, müssen die den übrigen Wissenschaften Halt bietenden sematologischen Einsichten konstruktiv und am Modell gewonnen werden, genau so wie die Sätze der Mathematik. Das gilt für alle Sätze wie den von der abstraktiven Relevanz, und davon wäre eine Fülle vonnöten. Jeder Versuch, sie induktiv mit den Mitteln einer der genannten Einzelwissenschaft zu „beweisen“ wäre genau so sachwidrig, wie wenn der Physiker induktiv mit seinen Mitteln irgendeinen mathematischen Satz beweisen wollte.

Und nun zur Anwendung dieser fortgeschrittenen Auffassung auf die Analyse des *konkreten Sprechereignisses*. Die Linguisten und Psychologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kannten, wenn man sie darüber reden hörte, nur jene Art der analytischen Betrachtung und Beschreibung des konkreten Sprechereignisses, die heute noch in allen Lehrbüchern steht, in den linguistischen sowohl wie in den psychologischen, die von der Sprache handeln. Wir nehmen an, so führt zum Beispiel de Saussure in seinem Kapitel über den „Kreislauf des Sprechens“ aus, zwei Personen, A und B, unterreden sich. Was geht da vor? Die Antwort lautet, das sei eine Prozeßkette, die im Erlebnisbereich und damit im Gehirn des A beginnt, dann durch rein physiologische Vorgänge im Nerv-Muskel-Apparat der Sprechorgane ihre Fortsetzung findet; „dann breiten sich die Schallwellen aus vom Munde des A zum Ohr des B hin: ein rein physikalischer Vorgang“. Jetzt marschiert die Prozession im psychophysischen System des B in umgekehrter Reihenfolge (wie im Spiegelbild) noch einmal auf. Alsdann mag B zur Antwort ausholen. Das konkrete Sprechereignis schien damit reinlich in seine „Komponenten“ zerlegt, die dann zur näheren Bestimmung den „Hilfswissenschaften“ der Linguistik (Psychologie, Physiologie, Physik) überantwortet wurden.

Wer ein bißchen Sinn für visuelle Vergegenwärtigungen hat, an denen man auch einmal eine ernste Sache mit etwas Ironie würzen kann, der sieht den Linguisten, wenn die Verteilung der Stücke nach diesem Rezept vollzogen ist, mit leeren Händen vor sich. Müßte diesem gründlichen Manne nicht ungefähr so zumute sein, wie dem bekannten Lohgerber,

dem die Felle davongeschwommen sind? Nun ja, versteht sich, er wird das zur Vorbereitung in die anderen Ressorts Hinübergegebene zurück-erhalten, aber was bleibt ihm dann selbst zu tun damit? Das Heraus-fischen des für ihn Wichtigen und der Kleistertopf? In Wahrheit hat der berufene Sprachforscher *nie* das spezifisch zu Sagende aus den Lehr-büchern der Anatomie, Physiologie, Psychologie herausgelesen, sondern in *seinem Aspekt* an der Sprache beobachtet und induziert oder auch aus sematologischer Besinnung gewonnen. War es also ein Irrweg, als man ungefähr von Steinthal an „exakt“ wurde und auf die Nachbarn hörte? Es ist so einfach, einen erneuten historischen Pendelschlag zu-rück in die andere Extremlage — es muß nicht gerade genau die Haltung der Hegelianer vor Steinthal sein — zu vermeiden, wenn man die vom Gegenstande selbst vorgeschriebenen *zwei Betrachtungsweisen* erkennt und auseinanderhält: die Stoffanalyse und die durch den Grundsatz von der Zeichennatur der Sprache vorbestimmte spezifisch linguistische Forschung. Nur wäre es gründlich verfehlt, die sehr reinlich aussehende Verfächerung auch hierauf anzuwenden. Aspekt-Trennungen sind nie und nirgends mit einem Zerstückelungsinstrument wie dem Messer des Metzgers am Konkretum zu vollziehen. Es war von ferne gesehen so etwas wie eine Metzgeranalyse, wenn man wie z. B. auch de Saussure in seinen schwachen Stunden immer wieder betonte, der spezifische Gegenstand der Linguistik (*la langue*) sei lokalisierbar an jene Stelle der Prozeßkette, wo die Lautvorstellung mit der Sachvorstellung asso-ziiert erscheint. *La langue* sei ein herauspräparierbares Stück der „Rede“, sagt er in seinen schwachen Stunden.

5. Bestimmte Gegner der „naturalistischen“ Linguistik und Psycho-logie des 19. Jahrhunderts behaupten, die Moral aus der Geschichte sei, es sollte sich niemand verwundern über eine Erfahrung, die in der Menschheitsgeschichte wie ein rechter Ahasver in den verschiedensten Verkleidungen immer wieder auftritt und gemacht wird. Ist der Geist irgendwo ausgetrieben oder hat man ihm axiomatisch den Einzug ver-sperrt, dann ist er nicht mehr aufzufinden, nicht mit dem Seziermesser, wie die Ärzte in der Mitte des 19. Jahrhunderts glaubhaft versichert haben, nicht mit Präzisionswaage oder Spektroskop. Ja, wir fügen, um selbst zu vollenden, was sie sagen, noch hinzu: auch das Gewaltmittel eines Salto mortale, eines Zweiweltensprunges hin und zurück aus der Physik in das Erlebnis und umgekehrt leistet und erfüllt nicht, was man braucht. Die Descartessche Aufteilung muß für unsere Zwecke anders vorgenommen werden, als er es getan hat. Seine „ausgedehnte“ Welt mag bestehen bleiben, aber die „Geistes“-wissenschaften finden ihre Methode und ihr Auslangen nicht in seiner zweiten Welt (Spinozas Welt-seite); sie finden ihre Methode und ihr Auslangen nicht auf einem Felde, das von dem *scio me scire*, der Selbstbeobachtung, festgelegt wird.

Lassen wir, um eine bessere Gegenüberstellung vorzubereiten, einmal in Ruhe die entschiedenen Nominalisten, die alten und die neuen, zu Wort kommen und aussprechen. Der Sprecher spricht und sendet, der Hörer hört und empfängt im konkreten Sprachereignis *was*? *Flatus vocis* sagten die alten Nominalisten, Schallwellen sagen die modernen und kein Philosoph der Welt ist imstande, ihre Position zu erschüttern. Es gibt gewiß keine species weder sensibles noch intelligibiles, die den Luftzug vertragen und mitfliegen könnten; diese wandernden species sind ja nichts anderes als der philosophisch sublimste Extrakt aus dem Fiktionsinventar des magischen Denkens; und das magische Denken ist ein verkapptes Stoffdenken. Was ist also der „Geist“? Ich behaupte, die Lage sei am Eingang in die Sprachforschung für alle, die dem lieben Gott bei der Welterschöpfung nicht in die Karten geblickt haben, durchaus so, daß diese Unerleuchteten eine Schlußantwort auf die Frage nach dem Wesen des Geistes vermeiden dürfen und trotzdem imstande sind, ihr Unternehmen vor den geschilderten Gefahren der Geistfremdheit zu bewahren. Genug, wenn man die Protokollsätze der erfolgreichen Sprachforschung auf ihren vollen Gehalt hin ansieht und sich durch kein Diktat einer historisch berühmten aber vorwitzig falschen Analyse dessen, was Beobachtungsdaten überhaupt enthalten können, davon abbringen läßt, alles ernst zu nehmen, was in den guten Protokollsätzen steht. Es ist im Schema so mit dem vom Sprachforscher geübten Beobachtungsverfahren: Da gibt es Lebenssituationen, welche die von Platon aufgezählten Momente enthalten, daß Laute benützt werden als organum, »um einer dem andern etwas mitzuteilen über die Dinge«. Der Sprachforscher, welcher dazukommt und diese Situationen überschaut, erfaßt und bestimmt das Schallphänomen das eine Mal so, wie es „für sich genommen“ bestimmt werden muß, d. h. als ein Vorkommnis in der Welt des Physikers mit allem Drum und Dran. Ein zweites Mal dagegen oder sofort mit dem andern Auge bildlich gesprochen sieht er hin (es kann auch das Ohr sein, mit dem er hinhört), nimmt wahr und bestimmt dies Schallphänomen sub specie seiner stellvertretenden Funktion im Singularis oder Pluralis (= Funktionen). Er nimmt es wahr als mediales Phänomen zwischen den Partnern der sozialen Situation, als Verkehrsmittel ihres Zeichenverkehrs.

Für die Lehre vom Beobachtbaren und von den Beobachtungen gilt es dazu zwei Fragen zu beantworten. Erstens, ob Relationsbestimmungen überhaupt zu den Wahrnehmungsdaten gehören, und wenn ja, ob zweitens die Ordnung, worin das stare stattfindet, zu denen gehört, deren Relationen wahrnehmungsmäßig bestimmt werden können. Die geniale aber unselig verwirrende Idee von Hume und Mach hat das „überhaupt“ verneint und das simultan oder sukzessiv Mannigfaltige „einer“ Wahrnehmung oder Wahrnehmungsfolge als etwas betrachtet, worauf der Grundsatz, den Leibniz an den Anfang seiner Monadologie stellte, anzuwenden ist: „car le composé n'est autre chose qu'un amas ou aggregatum des simples“ (das Komplex ist ein Additives, eine Summe aus Einfachem — so würden wir heute pointierend übersetzen). Und als das Einfache galten nur die „Sinnesdaten“, von denen man glaubte, sie ließen sich im Prinzip relationsbefreit angeben und bestimmen. Die Psychophysik sollte imstande sein,

diese Aufgabe reinlich zu vollziehen. Nun, die Erkenntnis der Unzulänglichkeit dieser Annahme (sagen wir konkreter die Unzulänglichkeit der Machschen Instantanalanalyse) gehört gegenwärtig zum Gemeingut und zum fruchtbarsten Besitz der Psychologie. Jene Daten sind gar nicht relationsbefreit anzugeben; sie enthalten in sich selbst schon Relationsmomente. Selbst Hühner und Fische beweisen durch ihr Benehmen in geschickt angelegten Versuchen, daß auch ihre Wahrnehmungsdaten im Prinzip schon leisten und enthalten, was man den menschlichen hat abstreiten wollen.¹ Was den zweiten Punkt betrifft, so beweist z. B. der in meiner Gemäldeoptik ausführlich erörterte Heringsche Schattenversuch am einfachsten und reinsten, daß und wie ein Sinnesdatum durch einen schlichten Wechsel von nichts anderem als der Ordnung, worin sein stare pro von statten geht, einen Bestimmtheitswechsel erfahren kann. Summatisch gilt, daß alle Farbdaten, die der (darstellende) Maler auf der Palette technisch vorbereitet und dann in die Malfläche setzt, einen „Bildwert“ für den Betrachter erhalten, der (nicht etwa nach den einfacheren Regeln der Nachbarschaftsbeziehungen wie Kontrast usw., sondern) vom *Bildkontext als solchem* bestimmt wird. Es ist also gar keine Ausnahme, sondern die Regel, daß die Wahrnehmungsdaten von dem, wofür stehend sie hingenommen werden, mitbestimmt sind. Sie enthalten normalerweise Relationen der Art, auf die es uns ankommt.


Der langen Rede kurzer Sinn ist der: Wenn der Linguist behauptet, er verdanke seine Wissenschaft von der Sprache eigenartigen Beobachtungen und Protokollsätzen, in denen Thesen über das Schallphänomen „als“ Stellvertreter vorkommen, so darf kein Erkenntnistheoretiker oder Logiker dagegen behaupten, dieser Sprachforscher täusche sich prinzipiell über das, was zu den wahrhaft ersten Beobachtungsdaten und damit zur „reinen Erfahrung“ gehören kann. Denn die Daten der „reinen Erfahrung“ hat keines Menschen Auge je geliefert, auch kein Ohr. Was man da und dort das unmittelbar Gegebene, d. h. das, was als Tatsache unmittelbar einleuchtet (Stumpf) und vom empirischen Forscher eben hingenommen wird, genannt hat, schließt Relationen nicht aus, sondern ein. Dies muß allen Elementenjägern und Pointilisten unter den Wahrnehmungsanalytikern gesagt werden.

Wir überlegen noch einmal genau, daß es in unserem Zusammenhang nicht darauf abgesehen ist, irgendein Wort zur letzten erkenntnistheoretischen Würdigung oder auch nur zu dem Begriff des >unmittelbar Gegebenen< zu sagen. Auch die Kantsche Frage, wieviel darin und daran den „Sinnen“ und wieviel dem „Verstand“ zuzuschreiben ist, steht außer Diskussion. Sondern einzig dies gilt es zu verteidigen, daß der Bestand des unmittelbar Gegebenen einen präzisierbaren Auffassungswechsel *nicht* ausschließt; einen Wechsel nämlich von derselben Art, wie wenn ich als Betrachter vor einem Gemälde stehe und das eine Mal „nur“ eine farbflecktragende Leinwand, das andere Mal dagegen ein Bild wahrnehme. Im Relationsverband erfaßt und „gedeutet“ sind die Daten hier und dort; nur ist es ein anderes Relationsganzes hier und dort. Der Phonetiker bestimmt die Schallphänomene ganz wie ein Naturforscher, der das Axiom *ubi materia ibi geometria* respektiert; der Phonologe und Grammatiker dagegen wie einer, der vom Axiom des Linguisten von der Zeichennatur der Sprache erfüllt ist. Ist die konkrete Sprechsituation reich genug an Relationsfundamenten und durchsichtig genug für den Beobachter, dann können auch die Relationen, auf die es dem Sprachforscher ankommt, mehr oder minder genau mitbestimmt werden, teils in einer, teils in aufeinanderfolgenden Beobachtungen, wie dies in jedem anderen induktiven Verfahren geschieht.

Die wahren Sorgen und Zweifel sprachforschender Beobachter, die über die Zuverlässigkeit und Tragweite ihrer Protokollsätze nachgedacht haben, liegen an ganz anderen Stellen. Man weiß, daß wie überall nur ganz wenige Züge des Konkretums auf einmal genau genug erfaßt werden können, man weiß, daß nur durch Vergleichung die Invarianten und Covariationen, auf die es in der Linguistik wie sonstwo ankommt, gefunden werden können. Und der Sprachforscher sieht sich, wo immer er an den Grenzen des Erforschten arbeitet, einer vielfachen Systemgetragenheit des einzel-

¹ Auch die Analyse der Beobachtungen im Gebäude der J. St. Millschen Induktionstheorie und die Lehre Stumpfs waren frei von dem in Rede stehenden Irrtum. Nach Mill sowohl wie nach Stumpf können Relationen „beobachtet“ werden; in Mills Lehre von der Beobachtung ist die extrem empiristische Auffassung, daß selbst die Mathematik auf Erfahrungen basiert ist, ausgerechnet an die in Rede stehende These gebunden.

nen gegenüber, die an die Weite seines Umblicks Höchstanforderungen stellt. Was er bei Beobachtungen in vivo alles auf einmal in Rücksicht ziehen muß, ist unvergleichlich mit dem, was dem Physiker unter Laboratoriumsbedingungen geläufig ist und höchstens mit biologischen und selbstverständlich mit anderen geisteswissenschaftlichen Beobachtungen in Parallele zu stellen. Zum Glück für ihn kann ja ein Großteil seiner Feststellungen auch am schriftlich fixierten Sprachtext gemacht werden, der still hält wiederholter Vergleichung, und dann werden die Dinge anders. Trotzdem bleibt immer die Fülle der Systembeziehungen, welche z. B. de Saussure in den besten Teilen seines Werkes (Kap. 4—6) schildert, die eigentliche, immanente Schwierigkeit der Sprachforschung. Daß sie nicht unüberwindlich ist, beweisen am besten ihre Erfolge.

6. In mehr loser Form seien nun über das Axiom von der Zeichennatur der Sprache noch ein paar Glossen angefügt. Grundsätze sollen, wie man weiß, nicht nur den rechten Weg bestimmen, sondern auch vor Irrwegen und Sackgassen bewahren. Wovor bewahrt das Axiom die Sprachforschung? Vor dem Fehler der Stoffentgleisung auf der einen Seite und vor magischen Theorien auf der andern. Angenommen es kommt ein aufgeklärter Europäer zu einem Indianerstamm und findet über ein Idol, das dort verehrt wird, nichts zu erforschen, als daß es durch und durch aus Holz gemacht ist. So mag ein geisteswissenschaftlich geschulter Freund eine Diskussion mit ihm darüber so einleiten, daß er mit Kreide Zeichen auf eine Tafel malt mit der Frage, was das und das „sei“. Wenn die verstockten Antworten lauten, das sei Kreide und nichts als Kreide, obwohl die Gesamtfigur etwa so aussieht  so nenne ich das in sachlicher Übereinstimmung mit Gomperz eine konsequente Stoffentgleisung. Demgegenüber pflegt man, was die Indianer und ähnliche Denker, wenigstens soweit wir sie verstehen, über ihre Idole zu sagen und was sie mit ihnen zu machen pflegen, als Offenbarungen eines magischen Denkens zu bezeichnen. Eigentlich steht es vom Denken des radikalen Aufklärers nicht in jeder Hinsicht so weltenweit ab, als man auf den ersten Blick vermuten sollte; denn auch jedes „magische“ Denken, wie immer es im einzelnen operieren mag, vergreift sich wie er am Axiom von der Zeichennatur von Zeichenhaftem und antwortet mit Kausalbetrachtungen (im weitesten Wortsinn) an Stellen, wo der Sematologie oder einer der Sematologie verwandten Gebildelehre das Wort gebührt. Das ist, glaube ich, die exakteste Umschreibung des Tatbestandes der magischen Geisteshaltung, soweit wir sie begreifen. Es ist eine interessante und höchst wichtige Frage aus dem Gebiet der Tatsachen, die man am prägnantesten mit der Überschrift >Die innere Sprachform< versieht, was an Momenten solch magischer Geisteshaltung am Bestande dieser oder jener gegebenen Sprache (auch derjenigen, die wir sprechen) offenbar wird. Das ist natürlich etwas ganz anderes, als solche Geisteshaltung selbst in das sprachtheoretische Denken aufnehmen. Im übrigen kommt es mir vor, als habe man das Gewicht dieser Züge in dieser und jener Menschengruppe in Relation zu dem Nicht-Magischen, das ja ebensowenig irgendwo fehlt und fehlen

durfte, wo die Sprache das Verkehrsmittel auch im Alltagsleben außerhalb der magischen Kreise war, gewaltig überschätzt. Dazu sollen an einem andern Orte die Argumente, die ich glaube gefunden zu haben, geboten werden.

Zu allem Zeichenhaften in der Welt gehören der Natur der Sache nach Wesen, die es dafür halten und mit ihm als Zeichenhaftem umgehen. Wo die Konkreta, welche Zeichenfunktionen erfüllen, von handelnden Wesen produziert oder hergerichtet werden, wo diese Konkreta zu jenen Wesen im Verhältnis des Werkes zum Schöpfer oder (nur anders gesehen) im Verhältnis der Tat zum Täter stehen, da kann man diese auch die Zeichengeber nennen. Signalgeber und Signalempfänger gibt es im Tierreich in all jenen Situationen, die wir durch die Formel auf S. 7f. umschrieben haben. Daß die menschliche Sprache schon von daher gesehen zu den „Geräten“ gehört oder platonisch gesprochen, daß sie ein organon sei, heißt nichts anderes, als sie in Relation zu denen betrachten, die mit ihr umgehen und ihre Täter sind. Die Sprachforschung stößt also im Axiom von der Zeichennatur der Sprache auf das Denkmodell des homo faber, eines Machers und Benützers von Geräten. Wir werden dieses Modell im Auge behalten und ihm Schritt für Schritt aus jedem neuen Axiom neue Bestimmungen einzeichnen.

Was diese Züge dann in einer umfassenderen Betrachtung zum Thema ›Sprechen und Menschsein‹ beitragen, gehört nicht mehr in die Axiomatik, sondern in ein anderes Kapitel der Sprachtheorie.

B. Sprechhandlung und Sprachgebilde

Jedem ihrer komplexen Gegenstände vermag die empirische Wissenschaft viele, man kann ruhig sagen unbegrenzt viele verschiedene „Seiten“ abzugewinnen; auch der Sprache. Da überdies Sprechen und Menschsein, Sprache und Kultur, Sprache und Gesellschaft und Menschheitsgeschichte, Sprache und Logik und noch einiges andere in erkannter inniger Korrelation stehen, so mangelt es nicht an Interessen, Fragen und Anregungen, die der Linguistik von ihren Nachbarwissenschaften zufließen. Und wer wäre nicht irgendwie Anrainer des Sprachgebiets, angefangen mit der Mathematik, die sich heute im Interesse ihrer eigenen Axiomatik lebhaft für allgemein-semantologische Probleme interessiert, bis zur Ästhetik, Geographie und Psychiatrie? So gibt es denn zum mindesten Namen für Teil-, Zwischen- und Hilfsdisziplinen der Sprachforschung genug; es gibt eine Sprach-Psychologie, -Physiologie, -Pathologie, -Soziologie, -Ästhetik usw. Den Wissenschaftstheoretiker interessieren diese Bindestrichdisziplinen, so groß ihre praktische Wichtigkeit und so aufschlußreich ihre Ergebnisse im einzelnen für die Linguistik sein mögen, nicht unmittelbar. Wonach wir Umschau halten

im Interesse einer Axiomatik der Sprachforschung, sind jetzt weder Teile noch Modi des Sprechvorgangs, sondern die echten *Grundaspekte* des Gegenstandes, dem durch die Subsumption unter das Zeichenhafte in der Welt ein erstes Merkmal gegeben wurde. Wir behaupten, die Linguistik erfasse den Gegenstand ›Sprache‹ in zwei korrelativen oder sich ergänzenden Bestimmungsweisen (Kategorien, Koordinatensystemen oder wie sonst man sich aus Scheu vor allzuschellen Festlegungen auf Antrieb ausdrücken mag). Jedenfalls erfassen sie ihn so, daß ihre Ergebnisse aussehen, als sei das eine Mal von menschlicher Handlung und das zweite Mal von Erzeugnissen die Rede. W. von Humboldt sagt *energeia* und *ergon*, de Saussure hat den im Französischen lebendigen Unterschied von *la parole* und *la langue* (englisch *speech* und *language*) zum terminologischen Diakritikon einer *linguistique de la parole* und einer *linguistique de la langue* zu erheben versucht. Im Deutschen dürften für dasselbe die Komposita *Sprechhandlung* und *Sprachgebilde* angebracht sein. Niemand kann behaupten, damit sei eine erschöpfende Liste der wissenschaftlichen Bestimmungsweisen des Gegenstandes Sprache gewonnen; ich vermute z. B. daß der Blick des Soziologen auf die Sprache, noch einmal etwas an ihr oder sie als etwas sieht, was in den beiden erstgenannten Bestimmungsweisen zum mindesten noch nicht in spezifischer Fassung manifest wird. Die Sprache nicht als Gemeinschafts-Gut oder -Produkt, sondern als Gemeinschaftsbildner und -träger oder als das Fluidum im Zeichen-Verkehr betrachtet — das dürfte, wenn mich nicht alles täuscht, noch einmal dies und das direkt an ihr zum Vorschein bringen, was sich an den anderen Bestimmungsweisen nur als indirekte (konsekutive) Eigenschaften ergibt. Doch bleibe dies dahingestellt. Von Sprechhandlung und Sprachgebilden gilt es zu zeigen, was sie sind und wie sie (korrelativ vermutlich) zusammengehören.

1. Beginnen wir mit dem lehrreichen Ringen de Saussures um die Kategorien des Sprachforschers in den „Grundfragen“. Da steht am Eingang eine Liste von Schwierigkeiten, auf die der Sprachforscher stößt, deren zweite in folgendem besteht: „das sprachliche Phänomen zeigt stets zwei Seiten, die sich entsprechen und von denen die eine nur gilt vermöge der anderen.“ Dann werden vier Erscheinungsformen dieser Zweiseitigkeit aufgezählt: Greif die Silbe auf und du wirst erfahren, daß sie als akustische und als motorische Einheit zugleich bestimmt werden muß. Du kommst analytisch auf tieferer Stufe zum Laut und mußt erkennen, er „existiert nicht für sich selbst“ [Sc. so wie du ihn erfassen mußt] sondern „bildet seinerseits mit der Vorstellung eine zusammengesetzte Einheit, die physiologisch und geistig [= psychisch] ist“. Du betrachtest die Rede als Ganzes und findest eine individuelle und eine soziale Seite an ihr. Und schließlich ist die Sprache in jedem

Zeitpunkt „eine gegenwärtige Institution“, als solche ein „feststehendes System“ und doch auch ein Produkt der Vergangenheit, „eine Entwicklung“. Immer wieder, so sagt de Saussure, stehe der Sprachforscher vor demselben Dilemma: entweder einer Einseitigkeit zu verfallen oder in dem Bestreben, das Kunststück der Zweiblickpunktsbetrachtung doch fertig zu bringen, zum Syndetikon greifen zu müssen. Denn im zweiten Fall „erscheint uns der Gegenstand der Sprachwissenschaften als ein wirrer Haufen verschiedenartiger Dinge, die unter sich durch kein Band verknüpft sind. Wenn man so vorgeht, tritt man in das Gebiet mehrerer Wissenschaften ein“ (10). Nun, das alles ist in bewegte Worte gefaßt das Gefühl nicht des Lohgerbers, von dem S. 34 f. die Rede war, oder dessen, der die Ressortberichte seiner „Hilfsdisziplinen“ erhält, sondern eines, der sich eigentlich gezwungen sieht, sie alle selbst zu verfassen. Wir fragen natürlich sofort: wo bleibt die Idee der Sematologie? Sie war für de Saussure zur Zeit, als er die postum als Buch erschienenen Vorlesungen hielt, noch nicht ein Sauerteig oder das Salz der Erde des Linguisten, das alles durchdringt, sondern stand an vielen Stellen noch wie eine separat aufgeblitzte Idee und ihr Inhalt wie ein „noch nicht Existierendes“ neben den zu bewältigenden Tatbeständen.

Und doch ist philosophisches Erstaunen meist wertvoller als ein noch so kunstvolles Umgehen mit dem Syndetikon. De Saussure sah „nur eine Lösung aller dieser Schwierigkeiten: man muß sich von Anfang an auf das Gebiet von la langue begeben und sie als die Norm aller andern Äußerungen [= Erscheinungsformen] der menschlichen Sprache [franz. hier: le langage] gelten lassen. In der Tat, unter so viel Doppelsinnigkeiten scheint allein la langue eine selbständige Definition zu gestatten, und sie bietet dem Geist einen genügenden Stützpunkt“ (11). Wir werden sehen, daß man auch la parole definieren kann und daß der Geist dort ebenfalls einen genügenden Stützpunkt findet. Aber eines scheint mir in den zitierten Sätzen von de Saussure doch richtig getroffen oder wenigstens geahnt zu sein, eine wichtige Erkenntnis. Die Erkenntnis nämlich von der sachgegebenen *logischen Priorität* der linguistique de la langue. Man wird sich deshalb zuerst in das Gebiet der Sprachgebilde begeben und sich an sie halten müssen, weil man nur so auch im anderen Teil der Sprachwissenschaft auf einen grünen Zweig kommen kann.

Wir denken, um dies zu erläutern, zuerst an die historische Tatsache, daß die formulierte Grammatik älter ist als (kurz gesagt) die Sprachpsychologie; die Grammatik der Griechen ist, wenn ich mich nicht täusche, nahezu ebenso alt wie die Euklidische Geometrie oder deren Vorläufer. Warum? Weil beide eine bestimmte innere Verwandtschaft aufweisen als Struktur-Lehren, als Wissenschaften von ideellen Gebilden und weil solche Wissenschaften ärmer sind an axiomatischen

Voraussetzungen als die zugehörigen Stoff-Wissenschaften. Die reine Mathematik ist logisch der Physik vorgeordnet, weil diese an Axiomen alles braucht, was schon jene enthält, und noch einiges dazu. Und im Prinzip genau so steht es mit dem Verhältnis der linguistischen Gebildelehre zur Theorie der Sprechhandlung. Die Befunde der deskriptiven Grammatik, die Aufgabe der Strukturaufnahme einer gegebenen Sprache wie *lingua latina* in der Art, wie sie von der traditionellen Grammatik gelöst wurde, ist logisch den Aufgaben der Sprach-Psychologie vorgeordnet. Man kann in einem präzisen Sinn jene vor diesen lösen aber nicht umgekehrt.

Die euklidische Geometrie, um noch einmal die illustrierende Parallele zu ziehen, war aufzubauen und mußte aufgebaut sein, bevor Kepler und die anderen bis Newton ihre Physik auf einen grünen Zweig bringen konnten. Genau so wird eine erst noch zu schaffende Theorie der Sprechhandlung die linguistischen Strukturbefunde als Voraussetzung brauchen und nicht umgekehrt. Man muß scharf im Auge behalten, was wir und wie wir das mit der logischen Vorordnung meinen, um nicht mit einem naheliegenden Einwand zu kommen: Steht nicht am Eingang aller sprachwissenschaftlicher Bestimmung die Interpretation, und was wäre eine Interpretation ohne die subtile (Fingerspitzen-)Psychologie der großen Philologen? Natürlich nichts; nur geht die so geführte Überlegung weiter in den schönsten Zirkel hinein, die Katze muß sich in den Schwanz beißen, weil der feine psychologische Riecher des Philologen seinerseits nachweisbar neben allem anderen einen zuverlässigen Struktur-Sinn (kurz gesagt) als Komponente enthält. So ist eben die These gar nicht gemeint, nicht als ein Beitrag zur Psychologie der Entdeckungen, sondern als ein Beitrag zur Lehre vom logischen Aufbau der Linguistik.¹

Das war eigentlich ein Vorblick und nur gesagt, um dem großen Sprachforscher de Saussure historische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen durch das Ausdenken einer Behauptung, die man letzten Endes wohl als die Erfahrungsweisheit eines im soliden Handwerk ergrauten Sprachforschers zu deuten hat. Die Aufgabe, als Logiker in ähnlicher Art fertig zu werden mit dem ganzen Reinergebnis der Erörterungen de Saussures über *la langue* und *la parole*, ist ein wenig umständlich aber lohnend. Ich will hier die unvermeidliche Vorerörterung über *le langage*, den dritten Grundbegriff, der bei de Saussure im geschlosse-

¹ Die bekannte aristotelische Distinktion eines *πρότερον τῇ φύσει* vom *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* trifft nicht ohne weiteres, was im Zuge unserer Gedanken als verschieden bezeichnet worden ist. Da Erwägungen über Ontisches bei uns überhaupt ausgeschlossen sind, müßte das aristotelische *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* noch einmal aufgespalten und darin die logische (wissenschaftstheoretische) Priorität, von der wir sprechen, aus allen auf diesem Wege gar nicht zu entscheidenden entdeckungspsychologischen Prioritätsfragen herausgehoben werden.

nen Reigen mit la langue und la parole auftritt, in Kleindruck wiedergeben, weil es sich zeigen wird, daß wir le langage abscheiden dürfen.

Nach gründlichem Studium der „Grundfragen“ und gewissenhaften Interpretationsversuchen darf ich behaupten, es sei unmöglich, eine Definition von le langage zu finden, die widerspruchsfrei alle Anwendungsfälle zu decken vermöchte, und beschränke mich darauf, zuerst die wichtigste und fruchtbarste Bedeutungsnuance von le langage kurz zu besprechen, um dann an einer zweiten Kritik zu üben. Angenommen es gälte, den augenscheinlichen, grob zu fassenden Tatbestand, den die Zoologen und Anthropologen treffen wollen, wenn sie sagen, der Mensch und er allein habe „Sprechfähigkeit“ mit einem Terminus zu versehen, so würde der Franzose wohl in der Regel le langage dafür wählen. Das tut also er s t e s auch de Saussure und bringt zu dem also umschriebenen Tatbestand einige nicht unwichtige Notizen. Er nimmt z. B. an, „daß in allen Fällen der Aphasie und Agraphie weniger die Fähigkeit, diese oder jene Laute hervorzubringen oder diese und jene Zeichen zu schreiben, gestört ist, als die Fähigkeit, durch irgendein Mittel die Zeichen der regelmäßigen Rede (le langage) hervorzurufen. Das alles führt uns zu der Ansicht, daß über die Funktionen der verschiedenen Organe hinaus eine allgemeine Anlage besteht, welche die Zeichen beherrscht und welche die eigentliche Sprachfähigkeit wäre“ (S. 13). Mit dieser Auffassung hebt sich de Saussure von der herrschenden Lehre seiner medizinischen Zeitgenossen zu seinem Vorteil ab. Erst heute wieder sind die besten theoretischen Köpfe unter den sachverständigen Sprach-Pathologen zu ähnlichen Auffassungen gekommen. Gewiß, man unterscheidet die Störungen der Darstellungsfunktion von denen des Ausdrucks (der Kundgabe) z. B. im Kreise der Schüler Pötzls und würde sich nicht so rasch wie de Saussure zur Annahme einer einzigen generellen Fähigkeit, die beides umfaßt, bekennen. Doch immerhin, die Beschreibungen und Überlegungen Goldsteins und seiner Mitarbeiter ebenso wohl als die aus dem Arbeitskreise Isserlins stehen sicher der Meinung de Saussures viel näher als derjenigen, die er bekämpft. Ein klares sprachtheoretisches Forschungsprogramm, das man von diesem Punkte aus entwerfen könnte, müßte sachgemäß um das zentrale Thema „Sprechen und Menschsein“ oder „Das spezifisch menschliche Umgehen mit Zeichen“ herum aufgebaut werden. Und dazu findet sich in dem Werke de Saussures kaum etwas Bemerkenswertes. Es ist immer wieder die Stoffentgleisung, die ihm samt allen seinen Zeitgenossen passiert und eine sachgerechte Behandlung derartiger Fragen vereitelt.

Denn in seiner zweiten Hauptbedeutung ist der Terminus le langage bei de Saussure kein Dispositionsbegriff mehr, sondern muß sinngemäß im Deutschen etwa mit >die (aktuelle menschliche) Rede< wiedergegeben werden, wie es auch der Übersetzer des Buches getan hat. Nun könnte man sich im Vorblick auf la langue immer noch vorstellen, es solle damit so etwas wie die „Individualsprache“ (le langage de Cicero, le langage de Balzac) gemeint sein. Allein dem ist nicht so, sondern es wird dem Leser zugemutet, an ein mixtum Kompositum aus la parole und la langue, an ein Ganzes aus beiden, dabei zu denken. De Saussure kann sich nicht frei machen von der Kettenvorstellung, dem „Kreislauf des Sprechens“, die wir S. 17 f. als die übliche Vorstellung der Linguisten und Psychologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bezeichnet haben. Der Inbegriff aller Prozeßstücke dieses Kreislaufes ist le langage. Kein Wunder, daß er zu dem Ergebnis kommt: „die menschliche Rede als Ganzes genommen ist vielförmig und ungleichartig; verschiedenen Gebieten zugehörig, zugleich physisch, psychisch und psychologisch, gehört sie außerdem noch sowohl dem individuellen als dem sozialen Gebiet an; sie läßt sich keiner Kategorie der menschlichen Verhältnisse einordnen, weil man nicht weiß, wie ihre Einheit abzuleiten sei (S. 11, die Sperrung von mir). — Wie ihre Einheit abzuleiten sei, weiß freilich niemand mehr, der sich einmal so weit in die Nichts-als-Stoff-Analyse verstrickt hat. Jedenfalls erkennt man aus all dem, daß wir nichts Wertvolles beiseite stellen, wenn wir le langage nunmehr ganz aus dem Spiele lassen.

Über den Gegenstand seiner linguistique de la langue hat de Saussure eine Anzahl von Bestimmungen gegeben, die vortrefflich sind. Sie vertragen sich nur nicht mit einem, nämlich mit der Auffassung, daß

dieser Gegenstand ein „Gegenstand konkreter Art“ sei und daß er „lokalisiert“ werden könne „in demjenigen Teil des Kreislaufs, wo ein Lautbild sich einer Vorstellung (= Sachvorstellung) assoziiert“ (17). Schroff gegen diese verhängnisvollste aller Stoffentgleisungen wird von uns erstens die These von der Idealität der Sprachgebilde zu vertreten und zweitens wird der prinzipielle Mißgriff aufzudecken und als Mißgriff zu entlarven sein, den all jene getan haben, die im Banne der klassischen Assoziationstheorie die zweifelsfrei nachzuweisenden Komplexions- und Verlaufsverkettungen in unserem Vorstellungsleben verwechseln mit dem Bedeutungserlebnis.

Wenn, um dies gleich anzubringen, das Bedeutungserlebnis (A bedeutet B) mit irgendeinem Innigkeitsgrad (Festigkeitsgrad) der Verkittung von zwei Vorstellungen α und β identisch wäre, so müßte in allen Assoziationsketten, die uns Gelerntes wie am Schnürchen und sogar im Halbschlaf reihenhaft zu reproduzieren gestatten wie das Vater-unser und das Alphabet und die Zahlenreihe, die bei Definitionsgleichungen immer wieder vernachlässigte logische Prüfung auf Umkehrbarkeit durchzuführen sein. „Bedeutet“ in der Assoziationskette des Alphabets z. B. „kraft“ inniger Assoziation, die zweifelsfrei besteht, jedes vorausgehende Glied jedes folgende? Bedeutet die Vorstellung α das folgende β oder bedeutet der Gegenstand von α den Gegenstand von β usw.? Wenn nicht, dann ist die angesetzte Identität ein Nonsens und nichts anderes. Kein Wunder, daß selbst ein Denker vom Formate eines J. St. Mill, der sich aus der Verstrickung der faktisch so einfachen Grundthese der klassischen Assoziationstheorie nicht zu lösen vermochte, nach langen Erörterungen über die z. B. im Urteil S ist P zwischen σ und π (den Vorstellungen von S und P) bestehende assoziative Verkettung, zum Eingeständnis kam: Es müsse zwar so sein, daß diese Verkettung das Spezifische im Urteilserlebnis enthält, allein das Ganze käme ihm wie das „tiefste Mysterium der menschlichen Natur“ vor.¹

Genug der Kritik, es seien nunmehr die positiv wertvollen Angaben de Saussures über die linguistische Gebildelehre geordnet zusammengestellt. Er selbst bietet sie in vier Punkten: Erstens, methodisch voran steht die Erkenntnis von der reinlichen Ablösbarkeit des „Objektes“ der *linguistique de la langue*. „Die Wissenschaft von der Sprache (la langue) kann nicht nur der andern Elemente der menschlichen Rede

¹ Mein erstes Wort als junger Psychologe war 1907 ein von den Fachgenossen damals gar nicht freundlich aufgenommener Widerspruch gegen diesen säkularen theoretischen Mißgriff. Heute gilt er in psychologischen Fachkreisen als entlarvt und überwunden; es besteht aber einige Veranlassung, nun umgekehrt gegen die Tendenzen eines anderen, in mehr als einer Hinsicht antihethetischen Prinzipienmonismus die alte Assoziationsidee in ihrem beschränkten Geltungsbereich zu verteidigen. Dazu E. Frenkel, Atomismus und Mechanismus in der Assoziationspsychologie. Z. f. Ps. 123 (1931).

entraten, sondern sie ist überhaupt nur möglich, wenn diese andern Elemente nicht damit verquickt werden.“ Da spricht die Weisheit des erfolgreichen empirischen Forschers und harrt nur einer logisch scharfen Auslegung, um des Scheins von Paradoxie, den sie mitbringen mag, entledigt zu werden. Wir haben schon den Ansatz dazu gefunden. Das zweite ist die Anwendung des Schlüsselsatzes von der Zeichennatur der Sprache: „Die Sprache (*la langue*) ist ein System von Zeichen, in dem einzig die Verbindung von Sinn und Lautzeichen wesentlich ist.“ Man ersetze die unbrauchbare Deutung dieser „Verbindung“ als einer Assoziation durch etwas Besseres, und die Verstrickung in unlösbare Scheinprobleme wird behoben, ein wahres Rattennest von Unzulänglichkeiten wird getilgt sein. Es bleibt die Erkenntnis, daß die semantischen Relationen in der Tat den Gegenstand »Sprache« konstituieren. Es fehlt auch drittens nicht an einer Anwendung dieses regulativen Grundsatzes, durch welche de Saussure seiner Zeit vorausgeeilt ist. Er ist einer Konzeption der Phonologie so nahe gekommen, daß eigentlich nur noch eines in seinem Konzepte fehlte, nämlich die Angabe, wie sich die Phonologie zur Phonetik verhält. Warum die Phonetik daneben bestehen bleiben muß und warum sie den Weg einer exakten Naturwissenschaft zu seiner Zeit schon eingeschlagen hatte, das blieb de Saussure verborgen. Doch weiter: er hat viertens den intersubjektiven Charakter der Sprachgebilde und im Zusammenhang damit ihre Unabhängigkeit vom einzelnen Sprecher einer Sprachgemeinschaft scharf, in einigem vielleicht sogar überspitzt herausgearbeitet. *La langue* „ist unabhängig vom Einzelnen, welcher für sich allein sie weder schaffen noch umgestalten kann; sie besteht nur kraft einer Art von Konvention zwischen den Gliedern der Sprachgemeinschaft“.

2. Eigentlich müßte die Logik imstande sein, durch geeignete Synopsis dieser Bestimmungen eine interessante Aufgabe zu lösen. Es ist ungefähr so wie wenn in einer Schar von Gleichungen einige Unbekannte enthalten sind; unter gewissen Bedingungen kann man die Unbekannten durch eine geeignete Kombination der Gleichungen bestimmen. Wir zielen darauf ab, exakt anzugeben, was der Endgegenstand der linguistischen Gebildelehre sei, und haben hier eine Reihe diskreter Bestimmungen, die irgendwie zusammen an dem einen möglich sein müssen. Als was ist das eine zu denken, damit die vier Bestimmungen de Saussures an ihm möglich sind?

Was ist also an Beispielen illustriert das eine, was man *lingua latina* oder die Bantusprachen oder den Dialekt α , der meinethalben in einer isolierten Siedlung nur von einem Dutzend Familien gesprochen wird, zu nennen pflegt? Was ist es in allen Fällen von der einen Seite her gesehen, die vorzüglich in den Strukturbüchern der Linguisten (man nennt

sie summarisch Grammatik) zur Darstellung gelangt? Es sei, so behauptet de Saussure, ablösbar aus der Fülle des Irrelevanten an den konkreten Sprechereignissen *hic et nunc*, und kein Linguist wird ihm darin widersprechen. Man kann ja z. B. Latinisten oder Gräzisten sagen hören, es liege eigentlich ganz an der Grenze ihres Interessengebietes, wie die Laute aus dem Munde Ciceros wirklich geklungen haben. Denn der wahre Gehalt der Wissenschaft von der lateinischen Sprache sei nicht wesentlich verstümmelt durch den Umstand, daß er nur aus geschriebenen Dokumenten abgelesen werden müsse. Es trägt, so spekuliert de Saussure weiter, das also Bestimmte einen überindividuellen Charakter und sei die Quintessenz dessen, was angibt, wie *man* spricht oder sprach in einer gegebenen Sprachgemeinschaft. Auch das sind Behauptungen, die von keinem Sachverständigen bestritten werden. Natürlich kann und dürfte dieses eine, von dem die Rede ist, eine *unitas multiplex* sein; es wird wohl von vornherein nichts anderes vermutet, als daß eine Systemeinheit zum Vorschein kommt, wenn es gelingt, nähere und exaktere Aussagen über seine Seinsweise oder seinen Gegenstandscharakter (das letztere genügt uns vollkommen) zu gewinnen. Es kann Arten der Gattung ›Sprachgebilde‹ geben, die in jeder Einzelsprache vorkommen und strukturgesetzlich zusammengehören und zusammen vorkommen müssen. Dies wird unser Thema später in C sein. Hier ist die Frage nach der Bedeutung des Gattungsbegriffes Sprachgebilde. Soviel vorerst zu dem terminus *la langue*.

Was aus de Saussures philosophisch gefärbtem Ringen um die Klärung der sprachwissenschaftlichen Kategorien die Sachverständigen am meisten angesprochen hat und was in der Tat verdient, daß man es in irgendeiner Form unter das Unverlierbare aufnimmt, ist die Scheidung von *la langue* und *la parole*. Jeder spürt das Treffliche an dieser Distinktion, bevor noch die Logik das Wort dazu ergriffen hat. Und dies, obwohl de Saussure selbst nicht nur *quoad le langage* sondern auch *quoad la parole* das abschließende Bekenntnis ablegt, er wisse nicht, „wie ihre Einheit abzuleiten sei“. Seine spärlichen Bemerkungen über den Endgegenstand einer *linguistique de la parole* sind denn auch im wesentlichen solche Aussagen, die man im einfachen kontradiktorischen Verfahren aus denen über *la langue* gewinnen kann. Die Merkmale des Begriffes *la parole* sind nichts als das non-A, non-B, non-C usw. der Merkmale A, B, C des Begriffes *la langue*. „Das Sprechen ist . . . ein individueller Akt des Willens und der Intelligenz“, ist das „Nicht-Soziale“, ist das „Akzessorische“ und „mehr oder minder Zufällige“ im Sachgebiet der Sprachforschung u. dgl. m. So dürfen die Dinge natürlich nicht stehen bleiben.

Man könnte als Logiker daran denken, das mit *la parole* Gemeinte einfach zu identifizieren mit dem, ›was die Sinne des Sprachforschers

zu rühren vermag<, mit dem Inbegriff der konkreten Sprechereignisse, also dem Ausgangsgegenstand der Sprachforschung. Allein das geht nicht, es führt zu nichts als einer gänzlich windschiefen Konstruktion. Die Sprachforschung darf ebensowenig wie irgendeine andere Wissenschaft von dem, was sie als Ausgangsgegenstand einmal aufgenommen hat, prinzipiell irgend etwas wie eine unklärbare Mutterlauge sozusagen stehen lassen. Nein, es ist so, daß die ganze Gebildelehre oder Strukturforschung des Linguisten zwar abgelöst betrieben werden könnte und als „descriptive Grammatik“ faktisch durch Jahrhunderte bestanden hat. Gewiß, doch sie war nicht mehr als eben eine „descriptive“ Wissenschaft. Sollen ihre Befunde irgendwie >erklärt< werden, dann bedürfen sie eines wissenschaftlich adäquaten Komplementes in Form einer Analyse des *Sprechaktes*. In gewissen Grenzen kann man dies „in der Luft schweben“ von der Grammatik der Griechen und Römer behaupten, wenn man ihr das gegenüberhält, was die moderne Linguistik mehr an Forderungen und Zielen zu erfassen und, wie man weiß, auch zu erfüllen imstande gewesen ist. Der Weg der historischen Sprachforschung führt, wie man die Dinge auch drehen und wenden mag, über den Sprechakt als den Quellpunkt alles „Historischen“ in der Sprache und braucht eine Theorie der *Sprechhandlung*.

3. Das menschliche Sprechen ist eine Art, ein Modus des Handelns. Dieser Satz bedarf keiner ausführlichen Begründung, sondern nur einer Erläuterung. In gegebener Situation sehen wir, daß ein Mensch das eine Mal mit den Händen zugreift und das Greifbare, die körperlichen Dinge, behandelt, sich an ihnen betätigt. Ein andermal sehen wir, daß er den Mund auftut und spricht. In beiden Fällen erweist sich das Geschehen, das wir beobachten können, gesteuert auf ein Ziel hin, auf etwas, was erreicht werden soll. Und genau das ist es, was der Psychologe eine Handlung nennt. Die deutsche Umgangssprache hat den wissenschaftlichen Terminus „Handlung“ vorbereitet und nahegelegt. Wir verallgemeinern schon im täglichen Leben, wir nennen nicht nur die Manipulationen, worin die Hände tatsächlich im Spiele, am Werke sind, Handlungen, sondern auch andere, wir nennen alle zielgesteuerten Tätigkeiten des ganzen Menschen Handlungen. Die vergleichende Psychologie verwendet den Terminus sogar für die Tiere, doch interessiert uns das vorerst nicht besonders.

Beachtenswerter ist vielleicht die Tatsache, daß das menschliche Kind schon im 2.—4. Lebensjahr eine gewisse erste Meisterschaft, bestimmte erste Reifungs-, Entwicklungsstufen im Handeln mit der Hand und gleichzeitig im Handeln mit dem sprechenden Munde erreicht. Dort gelangt der erste Werkzeuggebrauch, hier die früheste Nennfunktion der Lautgebilde auf ein bestimmtes, spezifisch menschliches Entwicklungsplateau. Man kann die Frage erheben, wie und warum beides zu-

sammengehört und einiges darüber von der Kinderpsychologie erfahren.¹ Doch wir müssen weiter ausholen.

Die neueste Psychologie ist drauf und dran, die tierische und menschliche Handlung wieder einmal mit neuen Augen zu sehen, und wird auf alle Fälle mit einem umfassenden und sorgfältig vorbereiteten Apparat von Fragen, Gesichtspunkten, Untersuchungsmöglichkeiten diese Aufgabe bewältigen. Denn alle die sonst soweit auseinanderstrebenden Richtungen der modernen Psychologie konvergieren im Faktum der Handlung und tragen heute schon faßbar jede das ihre zu seiner Aufhellung bei.

Damit das nicht als leere Behauptung stehen bleibe, seien ein paar Streifblicke auf einige Strömungen der Gegenwartspsychologie und ihre Stellung zur Handlung eingefügt. Da ist z. B., um mit einem Wiener Produkt anzufangen, die Psychoanalyse. Freud hat ein eigenes Buch geschrieben (die Psychopathologie des Alltags), worin er die bekannten sprachlichen Entgleisungen, das Sichversprechen, Verschreiben, Verlesen von seinem Standpunkt aus zu erklären versucht. Das ist ein Beitrag zur Lehre von der Sprechhandlung, spezieller gesagt, ein Versuch, die nicht-manifesten aus dem Herrschaftsbereich der libido stammenden determinierenden Einflüsse auf den „Mechanismus“ des Sprechens zu erfassen. Freud nimmt an, daß hinter den manifesten Bewußtseinsabläufen in einer tieferen Schicht des menschlichen Wesens mitbestimmende, steuernde, sinnverleihende Faktoren am Werke sind, Faktoren, die er in seiner Weise zu erfassen und theoretisch zu bewältigen versucht.

Formal (nicht inhaltlich) dieselbe Annahme steuernder Faktoren kehrt in der Auffassung der Denkpsychologen wieder. Auch wir sind in unseren Untersuchungen über das Denken auf die Sprechhandlung gestoßen. Ach z. B. hat den Begriff der determinierenden Tendenzen geprägt. Ist eine Aufgabe gegeben und übernommen, ist von dem denkendsprechenden Menschen ein Ziel intendiert, so gehen von da determinierende, steuernde Wirkungen aus, die den Ablauf des Sprechens regeln. In welcher Weise diese Steuerung erfolgt, darüber geben die Protokolle und theoretischen Ausführungen in den Arbeiten von K. Bühler, Selz und Ch. Bühler Auskunft, die auf sorgsame Beobachtungen gegründet sind. Auch das sind Beiträge zur Lehre von der Sprechhandlung; die geschlossensten sind bei Selz zu finden.

Nun etwas ganz anderes: Selbst der amerikanische Behaviorismus ist berufen und in der Lage, in seiner Weise an demselben Seil zu ziehen. Der Behaviorismus proklamiert zwar feierlich *omnis actio est reactio*, d. h. er beschreibt alles tierische und menschliche Benehmen, also auch das Sprechen, als eine Verflechtung von Reaktionen auf äußere oder innere Reize (*stimuli, stimulations*) hin. Allein, wenn man genauer zusieht, so stellt sich der eigentliche Inhalt dieses Satzes heraus als eine jener kugelrunden Weltweisheiten, die man unbeschadet ihres Wahrheitsgehaltes ebenso gut umkehren und auf den Kopf stellen kann: *omnis reactio est actio* im Gebiet des sinnvoll tierischen und menschlichen Verhaltens. D. h. die Tatsachen zwingen den folgerichtigen Behaviorismus, an ganz bestimmten Stellen über sein eigenes Konzept hinauszugehen und auch den Gegenfaktor, den Beitrag der Innerlichkeit anzuerkennen, den er mit seiner Ausgangsformel theoretisch nicht bewältigen kann oder sogar ausschließen will. Im übrigen hat das Schema Reiz-Reaktion historisch schon einmal Modell gestan-

¹ Vgl. die Charakteristik der „zweiten Phase“ (2.—4. Lebensjahr) in Ch. Bühler, Kindheit und Jugend, wo die Haltung des Setzens (die Thesis) parallel im spielenden Umgehen mit Material und im Sprechen herausgearbeitet wird. Die Übung der menschlichen Handlung als solche und in ihren wichtigsten Erscheinungsformen beherrscht nach Ch. Bühler das manuelle Spiel und das Sprechen des Kindes zugleich in der zweiten Phase. Diese ist darum auch die Phase der entscheidendsten Entwicklungsschritte im Aufbau der kindlichen Sprache.

den in bestimmten Erwägungen von Steinthal und anderen, größeren Sprachforschern seiner Zeit über den Sprechakt. Und was dort gesagt wird, ist nicht einmal restlos veraltet.

Am nächsten kommt dem, was die Sprachtheorie unmittelbar braucht zuerst an allgemeinen Erkenntnissen und Erwägungen über die menschliche Handlung und dann an spezielleren über Sprechhandlung das feinsinnige Referat von A. A. Grünbaum auf dem Sprachtag der Psychologen in Hamburg.¹ Nach einer treffenden Kritik der älteren, rein erlebnispsychologischen Befunde aus der Werkstatt der „Würzburger Schule“ skizziert Grünbaum das allgemeine Ergebnis seiner eigenen Beobachtungen an Sprachkranken und deutet die bekannten Bemerkungen W. von Humboldts im Zuge der Energiea-Idee in seinem Sinn. Auch einiges von den Ergebnissen der umfangreichen und grundlegenden Arbeiten L. Lewins, den ich als einen der modernsten psychologischen Handlungstheoretiker erwähnen möchte, ist von Grünbaum sinngemäß auf die Sprechhandlung übertragen worden. Das gewichtige und formvollendete Hamburger Referat war die letzte Veröffentlichung Grünbaums. Die Psychologie trauert um ihn und viele verloren einen Freund durch seinen unerwartet frühen Tod.

Nimmt man alles in der rechten Art zusammen, um auszuholen, wie es die Besinnung auf Axiome verlangt, zu einem Schematismus erst der menschlichen Handlung überhaupt und von da der Sprechhandlung, so muß darin vor allem eine zweiseitige Steuerung, eine bestimmte Polarität des Geschehens zum Ausdruck gelangen, die man durch die Termini *Bedürfnis* und *Gelegenheit* andeuten mag. Wenn das Sprichwort und die Kriminalisten sagen >die Gelegenheit macht Diebe<, so kennen sie daneben auch das andere Extrem, wo mächtige, übermächtig drängende Bedürfnisse irgendeine Situation gewaltsam zur Gelegenheit machen und sprechen in diesem Fall von Triebhandlungen. Um in beide damit nur im Rohen angedeutete Gruppen bestimmender oder mitbestimmender Faktoren noch Tiefenschichten einzeichnen zu können, differenziert Ch. Bühler in ihrer „Lebenspsychologie“ das subjektive Endergebnis der menschlichen Handlung in das, was man in der Schicht des Biologischen oder mit dem Blick des Biologen als Befriedigung (oder Befriedung) nennen darf und in das, was der für Geistiges nicht Blinde, der darüber spricht, adäquat mit Erfüllung andeutet.² Gleichviel, dies Endergebnis wird *angesteuert*

¹ A. A. Grünbaum, Sprache als Handlung. 12. Kongr.; Bericht f. Psychologie (1932) S. 164—76. — Außerdem sind noch folgende Referate auf dem Sprachtag in Hamburg in demselben Band abgedruckt: K. Bühler, Das Ganze der Sprachtheorie, ihr Aufbau und ihre Teile (ein Resume, zu dem dieser Essay das erste Kapitel einer ausgeführten Darstellung bietet). — N. Ach, Zur psychologischen Grundlegung der sprachlichen Verständigung. — E. Cassirer, Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt. — K. Goldstein, Die pathologischen Tatsachen in ihrer Bedeutung für das Problem der Sprache. — Hans W. Gruhle, Die Sprachstörungen der Schizophrenie. — G. Ipsen, Sprache und Gemeinschaft. — Leo Weisgerber, Sprachvergleichung und Psychologie. — Heinz Werner, Sprache als Ausdruck. — Es war gelungen, wie man sieht, einmal Sachverständige aus ganz verschiedenen wissenschaftlichen Heimatgebieten auf dem Hamburger Sprachtag zu vereinigen.

² Ch. Bühler, Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem. 1933. — Vorher: „Zwei Grundtypen von Lebensprozessen“ Zt. Ps. 108 (1928). — K. Lewin polemisiert in seinem gleichbetitelten Artikel in ders. Ztschr. 113 (1929) geschickt, trifft aber am entscheidenden Punkte vorbei. — Die beste biologische Diskussion eines ähnlichen Zweifaktorenansatzes bei J. Le Dantec, La science de la vie⁹ (1930).

vom Handelnden in doppelseitiger Rücksichtnahme auf das eine und das andere zugleich, auf Bedürfnis und Gelegenheit. Sich von Gelegenheiten „ansprechen“ lassen, ihrem „Aufforderungscharakter“ (Lewin) offen stehen, sie nützen und ergreifen ist das eine, sich Gelegenheiten suchen und schaffen das andere. Damit sind zwei in gewissen Grenzen voneinander unabhängige *Determinationsquellen* axiomatisch angesetzt. Jede Theorie, die mit nur einer von ihnen auskommen will oder auskommen wollte in der Geschichte der Willenslehre, erscheint mir unzulänglich ausgerüstet. Worauf es ankommt in dem *Zweifaktoren*-Ansatz, den ich vorgeschlagen habe, ist vor allem, daß vermieden werden muß, womit man die Mannigfaltigkeit der Tatsachen nie begreifen kann. Und das ist nach meiner Auffassung jeder Ansatz, der weniger als zwei in gewissen Grenzen unabhängig voneinander variable *Determinationsquellen* enthält.

4. Nun etwas, was uns näher an die Sprechhandlung führt und die Perspektive eröffnet, die wir brauchen. *Handlung* ist ein historischer oder genauer noch *ein biographischer Begriff*; wer daran geht, die Exposition sei es einer tierischen oder menschlichen Handlung wissenschaftlich zu entwerfen, wird, mag er sich einen Historiker oder Psychologen oder sonstwie nennen, zum Biographen. Gleichviel, ob er dabei auf eine „ideographische“ oder „nomothetische“ Bestimmung im Sinne Rickerts abzielt, er wird in einem und im andern Fall zum Biographen. Denn so verlangt es die Sache. Man stelle nur einmal nebeneinander, was die Historiker und was die Psychologen dabei vorzubringen haben, so ist in Hinsicht auf das, wovon wir reden, kein Unterschied zu finden. Ein umsichtiger vergleichender Psychologe, dem das eine Mal Bienen und Ameisen, ein zweites Mal weiße Ratten und ein drittes Mal Menschen die Handelnden sind, welche er ins Auge faßt, wird erstens nicht vergessen, die körperliche Ausrüstung und, was aufs engste dazu gehört, die sogenannten „Instinkte“ gehörig in Rechnung zu stellen. Nun über deren historische Bedingtheit soll hier nichts weiter gesagt sein. Der zweite Kreis von Angaben muß aus der Individualgeschichte des Handelnden geschöpft sein und das an Bestimmungen enthalten, was aus dem großen Bereich individuell erworbener und festgewordener Lebenstechnik zur Exposition der Handlung gehört.

Sei die Handlung ausgerechnet eine Sprechhandlung, so weiß der Sachverständige sofort, was in diesem Fall unter dem Titel des individuell Erworbenen zu bringen ist: der gesamte Lernerwerb des Sprechkönnens natürlich bis zu der Stufe von Fertigkeit (oder Unfertigkeit), auf der man ihn im Moment des Handelns antrifft. Was alles dazu gehört, gibt man im ersten Aufriß am besten per exclusionem an. Das dritte vor allem muß ausgenommen sein, was außerdem noch in die Exposition hineingehört. Jede menschliche Handlung (wenn man genau

zusieht, wohl auch auf anderem Entwicklungsplateau die tierische) hat, was man in einem spezifischen Sinn des Wortes ihre *Akt-Geschichte* nennen kann. Versteht sich bald eine lange und reiche, bald eine kurze und arme Aktgeschichte. Raskolnikow braucht Wochen vom ersten Auftauchen der Idee bis zur Handlung, eine lange und reichbewegte Akt-Geschichte. Die Kriminalarchive, Romane und Dramen sind voll von anderen. Was es zu erfassen gilt, ist, daß von der Theorie Sekunden oder Bruchteile von Sekunden nicht vernachlässigt werden dürfen, wenn sie die denkbar kürzeste Aktgeschichte umschließen. Gedacht — getan; nun ja, immerhin bleibt die Frage erlaubt und notwendig, ob nicht ein charakteristisches Moment der Handlung verschwindet, so daß sie in etwas anderes übergeht in dem Maße, wie das „Konzept“ aus ihr verschwindet. Das conceptum, von dem wir sprechen, kann auch zeitlich in das von ihm gesteuerte Geschehen selbst eingeschlossen sein. Mit dieser Auffassung hat die Gelehrsamkeit aller Psychologen, die sie vertreten und neuestens von Ach und Michotte bis Lindworsky sorgsam mit neuen Beobachtungen und indirekten Begründungen belegt haben, bei Licht besehen eigentlich nur die Weisheit der Gesetzbücher, die als Merkmale der echten Handlung das „wissentlich und willentlich“ angeben, mit beachtenswerten Stützen versehen. Die neue Willenslehre der Psychologen paßt ungesucht zu der genannten Weisheit der Gesetzbücher wie ein angemessener Schuh auf den Fuß, der ihn tragen soll.

Was noch strittig ist darin, tangiert diese allgemeine Feststellung nicht. So ist z. B. die Frage derer, die auf das „Bewußtsein“ einen alles entscheidenden Wert legen, ob dies „Konzept“ unter günstigen Bedingungen einer nachträglichen Selbstbeobachtung des Handelnden selbst immer faßbar sei oder nicht, keine Entscheidungsfrage, sondern eine quaestio secunda. Ich für meine Person verstehe nicht recht, warum einige immer noch an der viel zu engen Idee der alten „reinen“ Erlebnispsychologie festhalten. Mag sein, daß Grünbaum mit seiner Kritik recht behält, mag sein, daß Handlungen im Fluß des Lebens in der Tat regelmäßig das von ihm angegebene Minus an Bewußtheit des Konzeptes gegenüber den im Laboratorium beobachteten Handlungen (den Handlungen Achs und der anderen Experimentatoren) aufweisen. So ist damit nur ein Schritt in der Richtung derjenigen Theoretiker gemacht, die wie Nietzsche und Freud schon längst behauptet haben, das im Erlebnis Manifeste sei nicht nur lückenhaft, sondern oft auch unecht und verlogen. Der Ansatz einer „Aktgeschichte“ in der Exposition der Handlung dagegen ist damit keineswegs in Frage gestellt.

Es erscheint mir höchst bemerkenswert, daß die Willenslehre der Juristen um die Jahrhundertwende ungefähr dieselbe Wandlung vollzogen hat wie diejenige der Psychologen, von der oben die Rede war. Man vergleiche etwa den jungen Reinhard Frank und seine „Vorstel-

lungstheorie“ des Willens zuerst mit dem, was Oswald Külpe in seiner Habilitationsschrift von 1889 über die Willenslehre der Psychologen zu sagen wußte (Külpe, Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie. Philos. Stud. 5 [1889]). Und dann was Frank heute lehrt mit der zusammenfassenden Darstellung Lindworskys in „Der Wille. Seine Erscheinung und seine Beherrschung“. Frank hat die versöhnende Aufnahme der Idee seiner früheren Gegner, der sogenannten „Willens-theoretiker“, in seine Lehre und damit die entscheidende Wendung zu einer Gesamtauffassung, die der von Ach und Lindworsky vertretenen nahesteht, aus eigenem durchgemacht. Auch Külpe hat das getan, wie z. B. seine ausführliche Rezension des ersten Achschen Buches in den „Gött. Gel. Anz.“ vom Jahre 1907 beweist. — Ein Verlassen der reinen Erlebnisanalyse ist unter den Juristen in verschiedener Form schon sehr früh vorgeschlagen und durchgeführt worden. Am nächsten kommt dem, was ich selbst für möglich und sachgefordert ansehe, der Versuch von Radbruch (Der Handlungsbegriff im Strafrechtssystem, 1903) und derjenigen, die ihm folgten. Man suchte im Kreise dieser Neuerer in der juristischen Willenslehre einfach genug dem schlichten Erfordernis der juristischen Praxis, die Handlung nicht in Äußeres und Inneres zerschnitten, sondern als einheitliches Etwas zu betrachten, theoretisch gerecht zu werden. Und genau das ist, wenn man's mit rechten Augen ansieht, aus anderen Motiven auch das Programm der werdenden Theorie der Handlung im Schoße der neuesten Psychologie. Eine Bestimmung dieses Einen in mehreren Aspekten wäre genau so für den Juristen wie für den Linguisten die Befreiung aus längst gesehenen und beklagten Unzuträglichkeiten. Man könnte dasselbe Lied, wie es der Linguist de Saussure vom Übel des Syndetikons gesungen hat, auch aus der juristischen Literatur abdrucken. — Noch etwas: Was die kühne von Kelsen „zum Zwecke der Zurechnung vollzogene Konstruktion“ eines „ethisch-juristischen Willensbegriffes“, eine Konstruktion, „die in keiner Weise mit jenem Seelenvorgang identifiziert werden kann, den die Psychologie mit dem Worte Wille bezeichnet“ (Hauptproblem der Staatsrechtslehre [1923] S. 157) — angeht, so wird sich die neue Theorie der Handlung (nicht mehr des Willens isoliert gedacht), erstens willig von der sicheren Hand dieses scharfsinnigen Theoretikers zu den höchsten Abstraktionen, welche die Rechtssphäre erfordert, führen lassen. Sie wird aber zweitens danach verlangen, von dort mit derselben Sicherheit wieder zurück zu Beobachtbarem und Protokollsätzen über die menschliche Handlung geleitet zu werden. Die Konstruktion Kelsens ist gar nicht so weltenfern den Tatsachen, wie er sie aus Gründen der methodischen Reinheit hinstellt. Und was immer man sagen mag, so muß eben z. B. der arme Strafrichter Tag für Tag im Sumpf der brutalen Tatsachen plätschern, wozu er vom Sternenhimmel der reinen Theorie Orientie-

rungen erwartet. Der Wille dort und der Wille hier — sie müssen im Erkenntnis der Richters zusammengehen. Einiges aus Kelsens Konsequenzen über die sogenannte „Kausalität durch Unterlassung“ (S. 119 ff.), was mit der Rechtspraxis und der Theorie von Männern wie Feuerbach und Binding im Widerspruch steht, erfährt eine neue Beleuchtung durch die Auffassung, an der man in der Psychologie heute arbeitet. Man kann ruhig sagen, es müsse entweder jede Kausierung abgelehnt oder auch die „durch Unterlassung“ theoretisch zugelassen werden. Und zwar einfach deshalb, weil es gar kein anderes Denkschema für „Willenskausierung“ gibt als das nach dem Vorbild von Sigwart von Kelsen abgelehnte Schema der sogenannten Kausierung durch Unterlassung. Das Setzen und das echte „Unterlassen“ des Setzens eines Zusatzeinflusses hinein in den physischen Kausalkomplex eines abrollenden Geschehens sind nicht um ein Haar voneinander verschieden. Die in der Rechtspraxis herrschende juristische Konstruktion harmoniert in diesem Punkte vollkommen mit dem Schema, welches der Psychologe von heute auf Schritt und Tritt sich zu machen gezwungen sieht. Nicht nur in der Theorie der Handlung, sondern überall, wo der zentrale Begriff der Setzung am Platze und unentbehrlich geworden ist für die Psychologie. Rätselhaft mag beides genannt werden: das Setzen und das unterlassende Nichtsetzen; dagegen ist nichts zu sagen. Aber rätselhafter als das erste ist das zweite in keinem Punkte und, was entscheidend ist für den Psychologen, so sieht und erfäßt er allenthalben, daß das unterlassende Nichtsetzen allenthalben ein ebenso positiv in der Nachrechnung der Steuerungsformen zu buchender Posten ist wie das Setzen. Ob ein Theoretiker an das wahre Kernproblem der Psychologie überhaupt herangekommen ist oder nicht, wird in Zukunft unter anderem an diesem Indizium festzustellen sein, ob er erkannt hat oder nicht, daß gewisse scheinbar negative Größen vom Typus der echten juristischen Unterlassung vom nachrechnenden Psychologen als positive gebucht werden müssen. Von ferne vergleichbar (was das Formale angeht) wie in dem wohlbekannten Tatbestande der Mathematik, wo in der zweiten Potenz die negativen Zahlen auf gleicher Linie mit den positiven aufmarschieren.

5. In die Exposition jeder Sprechhandlung gehört also ein Schuß Individualgeschichte des Sprechers und was man von der Aktgeschichte weiß. Zugegeben ohne Debatte, daß der Begriff der Sprechhandlung, soll er dem Umfang nach alle konkreten Sprechereignisse decken, die irgend etwas Belangvolles an Konzept und Aktgeschichte enthalten, nach logischer Aufgliederung, vermutlich einer sehr mannigfaltigen Aufgliederung verlangt. An der unteren Grenze mag das Klappern reiner Wiederholungen von global Gelerntem, mag alles stehen, was man den Behavioristen wirklich in das weite Schubfach ihres sprachlichen „conditioned reaction“

legen darf und eben deshalb legen muß, weil man nichts darüber Hinausgehendes darin entdecken kann. Es ist ein unentbehrlicher Grenzbegriff; ob Fakta gefunden werden oder nicht, die ihm rein entsprechen, ist theoretisch gleichgültig. Nur muß man sich hüten, die Gesamtheit der Ereignisse, welche ihm nahestehen, mit der Papageiensprache zu identifizieren. Denn selbstverständlich ist und bleibt der psychophysische Sprechapparat im Menschen ein menschlicher, auch wo er reine Dressurprodukte erzeugt, soweit diese überhaupt vorkommen mögen; vor allem ist das „Erlebnis“ dem Dressurbereich so wenig entzogen, daß man fast beliebiges Erleben an Sprechereignissen, die unserer Grenze beliebig nahekommen, beteiligt denken und wohl auch in den Befunden der Sprachpathologie als da und dort beteiligt nachgewiesen ansehen darf.

Von da bis zu Sprechhandlungen, die im eminenten Sinn des Wortes als eine (hervorragende) menschliche Tat des Sprechens oder dem Produkte nach als ein beachtenswertes Sprachwerk imponieren, müßten von einer vollendeten Theorie Etappen absteckbar sein. Auch das Ungewöhnliche und Bemerkenswerte einer Sprechtat oder eines Sprachwerkes kann natürlich in den verschiedensten Momenten beschlossen liegen. Die Philologen und Literarhistoriker haben alle Hände voll zu tun damit, Bemerkenswertes in Gradabstufungen aus den Dokumenten auszuwählen und bald für den, bald für jenen Untersuchungszweck geordnet aufzuführen. Dabei werden ungefähr wie in der übrigen Praxis des Lebens Fragen in Hülle und Fülle vom psychologischen Takt der Sachverständigen gestellt und beantwortet, die ihre logische Heimat in der Theorie der Sprechhandlung haben.

Jetzt aber ist dem, was man aus dem Gesagten teils als Programm teils als Baustein einer künftigen Lehre von der Sprechhandlung entnehmen mag, etwas hinzuzufügen, was geeignet ist, ihr methodisch einen neuen Impuls zu verleihen. Denn nirgends sonst auf dem weiten Gebiet des menschlichen Handelns liegen die Verhältnisse noch einmal so günstig für einen Rückschluß vom Produkt auf den Akt, vom *ergon* auf die *energeia*. Man kennt das *ergon* des Sprechaktes deshalb so genau, weil die Gebildeforschung der Linguisten so weit fortgeschritten ist. Und hier ist die Stelle, wo erstens über den Gegenstandscharakter der Sprachgebilde und zweitens über ihre Rolle in der Sprechhandlung ein allgemeines Wort gesagt werden muß. Noch einmal: Was ist ein Etwas, auf das die vier Bestimmungen de Saussures (und im Chorus mit ihm der besten philosophisch nachdenklichen Sprachforscher zutrifft)? Wir brauchen es gar nicht selbst auszudenken, als was es angesehen werden muß, „das“ Sprachgebilde, welches in einer Mehrzahl von Arten oder Klassen jede Sprache (= *la langue*) konstituiert. Denn Platon hat Gegenstände, die ganz ähnliche Bestimmungen aufweisen, *Ideen* genannt. Was der Linguist in seinen grundlegenden Büchern be-

stimmt, kann nichts anderes sein als Abstrakta und Generalia und es hat noch in einer anderen Hinsicht eine Eigenschaft oder Funktion, die Platon seinen Ideen zugeschrieben hat. Daß wir das „ewig und unveränderlich“ in „intersubjektiv“ umdeuten und damit das Auslangen finden und die Heimat an einem außersinnlichen Ort einfach abstreichen nach dem Vorbild von Aristoteles, braucht nur gesagt zu werden um Mißverständnisse auszuschließen. Es bleibt genug, um den Namen εἶδος auch dann noch dem Sprachgebilde beizulegen.

Die Idiosynkrasie de Saussures gegen Abstrakta und Generalia und ein ähnlicher Widerstand (horror abstracti) gegen meine These von der Idealität der Sprachgebilde bei zeitgenössischen Sprachforschern, die ich verehere, ist mir nie recht verständlich geworden. Man scheut sich, wenn davon die Rede ist, mit Trivialitäten aus der Logik zu kommen oder mit faßlicheren Beispielen aus irgendeiner Erfahrungswissenschaft, um zu sagen, daß kein wissenschaftlicher Begriff etwas anderes als Abstraktes und Allgemeines fassen könne, der Begriff Dollar in Sätzen des National-ökonomens so wenig wie die Spezies der Zoologen. Wo sind die „Phoneme“ der deutschen Sprache zu finden? Wenn nicht konkreter Laut = Phonem ist, so müssen die Phoneme doch wenigstens als „Vorstellungen“ im Gedächtnisbesitz jedes Sprechers der deutschen Sprache „wirklich“ sein, oder als Willensrichtungen im konkreten Sprechereignis. Oder sind wir nicht gezwungen, als Besitzer der gesuchten „Realitäten“ eben die Sprachgemeinschaft anzusehen? Es ist schwer zu sagen, wo man anfangen soll zu antworten. Etwa mit der „allgemeinen“ Dreiecksvorstellung Lockes als eines der ersten unter den modernen Denkern, welche den Konzeptualismus verballhornt haben durch die Gleichung *conceptus* (Gedanke) = sinnliches Bild? Andere weisen auf Rickert hin, der dem Historiker doch ein Idion als Gegenstand zugewiesen, und die Sprachwissenschaften seien doch historische Wissenschaften. Worauf man nur bitten muß, einmal nachzulesen, wie unwillig Rickert in der zweiten Auflage seines Buches „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ einige Rezensenten abgeschüttelt hat, die seine Lehre dahin mißverstanden, er nehme an, der historische Begriff bringe ein Kunststück fertig, was keinem anderen Begriff gelingt. „Um es noch einmal zu wiederholen: Die Wirklichkeit selbst in ihrer anschaulichen und individuellen Gestaltung geht in *keine* Wissenschaft ein“ (S. 338 u. vorher).

Vielleicht kommt Ordnung in dieses Frage- und Antwortspiel, wenn man einmal eindrucksvoll nebeneinanderstellt die Spezies der Biologen und die Sprachgebilde des Linguisten und darangeht herauszuarbeiten, worin die Sprachgebilde der platonischen Denkweise näher stehen als die Spezies der Tiere und Pflanzen, wie sie heute von den Biologen aufgefaßt werden. Greifen wir noch etwas weiter aus zu einem schlichten

Tatbestand der Geschichte von Physik und Linguistik. Während der Physiker die Entscheidung seiner Wissenschaft gegen dasjenige im platonisch-aristotelischen Weltbild, was durch die Konzeption des *ubi materia ibi geometria überholt* worden ist, als so etwas wie die eigentliche Zeitenwende betrachten darf, betrachten muß, so findet der Rückblick des Sprachforschers kein Analogon dazu in der Geschichte seiner Wissenschaft. Im Gegenteil; wo immer er die Forderungen des Gegenstandes >Sprache< an ein Begriffssystem am adäquatesten und auf die fruchtbarste Art erfüllt, da schöpft er heute noch aus dem Fonds der platonisch-aristotelischen Begriffswelt.

Die platonischen Ideen, die aristotelischen Formen sind keine historischen Gespenster für ihn, sondern die einfachen abstrakten Modelle dessen, was er als Sprachgebilde an seinem Gegenstande findet und bestimmt. Und sucht er nach einer allgemeinsten Aussageweise (Kategoria) für das Verhältnis der (ideellen) Sprachgebilde zum Produkt des konkreten Sprechaktes, sucht er, um ein Beispiel zu nennen, ein Wort für das Verhältnis des ideellen „Phonems“ zur Lautmaterie, die *hic et nunc* von einem Sprecher produziert wird, so kann ihm kein anderes Begriffssystem ein Besseres zur Verfügung stellen als das, was er faktisch oder dem Sinne nach immer wieder gebraucht. Das Phonem, so drückt er sich aus, wird *realisiert* im Produkt des konkreten Sprechaktes. Da gibt es also ein wissenschaftlich bestimmbares *εἶδος*, nach dem Konkretes gebildet wird im psychophysischen System des Sprechers; dann wird es umgekehrt vom Hörer aus dem Hörbaren wieder „aufgenommen“. Dies Aufnehmen ist ein Abstrahere, ein Herauslesen. Man schiebe alles Ontologische darüber getrost beiseite und überlasse es dem zu sagen, der es sich zutraut. Die einfache Deskription sieht und bestimmt hier ein Verhältnis, das Platon *μετέχειν* und (umgekehrt) *ἀφαιρεῖν* genannt hat, und das ist eine sachgemäße Beschreibung. Mehr behaupte ich nicht.

In den Anfangssätzen der Sprachwissenschaften muß nicht mehr darüber, braucht weder von einem absoluten noch von einem individuellen Geist-Wesen die Rede zu sein. Aber daß die Sprache etwas Zeichenhaftes ist und die anderen Axiome, die müssen darin enthalten sein. Und die schlichte Deskription des ganzen Tatbestandes, wie ihn der Sprachforscher sieht und sehen muß, kann nicht exakter und adäquater vollzogen werden, als es mit Hilfe des platonisch-aristotelischen Begriffsapparates von jeher in der Sprachforschung geschehen ist.

Nun ist aber doch die Physik, sind auch die Botaniker und Zoologen davon abgekommen platonisch zu denken; soll der Sprachforscher als einziger unmodern bleiben? Vielleicht haben die Biologen gute Gründe zu versichern, sie wissen nichts davon, daß die Individualgenese auf ihrem Gebiet, daß die embryonale und postembryonale Entstehung

und Entwicklung der Individuen, welche zu derselben Spezies gehören, beeinflußt und gesteuert werde irgendwie von einem ideellen Faktor, einem εἶδος. Darüber wird hier nichts ausgesagt. Der Linguist aber hat keine guten Gründe, dies auf seinem Gebiete und für die Entstehung der Sprechkonkrete im psychophysischen System der Sprecher abzuweisen.

Doch wo bleibt das Wort der exakten Psychophysik und der übrigen Psychologie dazu? Der Verfasser dieses Essays kommt von dort, wohin dieser Einwurf die Diskussion verlegen will. Seine Meinung ist und sein Bericht über den Stand der Probleme dort lautet, daß sie, soweit die „Sprachpsychologie“ in Frage kommt, nicht in Ordnung gebracht werden können ohne eine Wiederaufnahme der Diskussion ungefähr dort, wo sie im Ausklang der Scholastik verstummte. Nur freilich mit modernen Forschungsmitteln ausgerüstet stelle ich mir diejenigen vor, welche zu solcher Wiederaufnahme berufen sind. Die ganze Behandlung des Universalienproblems sagen wir einmal von Locke bis Husserl hat, was die psychologische Seite aller Fragen, die dazu gehören, angeht, einen Verlauf genommen, den man nicht anders beschreiben kann als so: Nach einem ersten kühnen Vorstoß des psychologischen Nominalismus, der bei Locke noch im Gewande eines vermeintlichen Konzeptualismus auftrat, ist schon in der Reihe seiner klassischen englischen Nachfolger bis herunter auf J. St. Mill ein weiteres Fortschreiten erfolgt, das man nur mit der bekannten Gangart des Krebses vergleichen kann. Und ebenso wie die große Welle sind alle Sekundär- und Nebenwellen verlaufen bis auf den imponierenden Rückgriff Husserls, den ich ob seiner reinigenden Kraft bewundere, aber nicht als der Weisheit Schluß ansehe.

Der Beitrag dieses Essays zum psychologischen Universalienproblem soll sein, deutlich zu zeigen: erstens, daß der radikale Nominalismus, von dem ich einzig spreche (der anti-konzeptualistische Nominalismus) das Konzept der Sprachforschung ab ovo verderben mußte, zweitens dieses Konzept im Bereich der Axiomatik so vollständig und klar als möglich herzustellen, um drittens von da aus wieder die Probleme der Sprachpsychologie in ihrer unverdorbenen Form von neuem zu formulieren. Wir haben in der „Denkpsychologie“ Tatsachen beigebracht, die ausreichten, um die Konstruktion der klassischen Assoziationstheorie umzuwerfen, und glaubten zugleich Positives über den Erlebnischarakter der ›Gedanken‹ aus systematischer Selbstbeobachtung definitiv vermittelt zu haben. Mag sein, daß in diesem Positiven Daten enthalten waren, die nicht dem Erlebnisaspekt als solchem entstammten. Der neue Vorstoß muß unabhängig davon sein, ob in den Protokollsätzen der Psychologie als Tatsache Belegtes dem Erlebnisaspekt oder einem der anderen legitimen Beobachtungsgebiete der Psychologie entstamme.

6. Zuletzt ohne Systemzwang noch ein paar Bemerkungen über ›Gebilde‹ und einiges andere. Wer die programmatische Abhandlung Stumpfs „Erscheinungen und psychische Funktionen“ nachliest, weiß, woher der Ausdruck ›Gebilde‹ stammt. Stumpf zeigt, daß unter den Grundbegriffen der Psychologie seit Locke manifest oder latent einer ist, den er glaubt, am adäquatesten mit dem Namen „psychische Funktionen“ zu treffen. Dann geht ihm bei der Musterung der psychischen Funktionen auf, daß jeder von ihnen auf der Objektsseite ein eigenes ›Gebilde‹ entspricht. Es gehört z. B. zum Urteilerlebnis der „Sachverhalt“ als Gebilde und es kann wesensgesetzlich das urteilende Verhalten sich auf gar nichts anderes als auf einen Sachverhalt erstrecken. Nun, wir brauchen davon nichts als die Erkenntnis mitzunehmen, daß dem Gegenstand der Erlebnispsychologie offenbar so etwas wie die Subjekts-Objekts-Korrelation immanent ist nach Stumpf. Denn wenn das Gebilde die Objektsseite besetzt, so bleibt den Funktionen wohl nichts anderes übrig, als sich selbst dagegen subjektiv vorzukommen. Im Schema der Brentanoschen Intention, von dem Stumpf herkam, und in vielen anderen Modellen der Psychologen war ja dasselbe über das ›Erlebnis‹ angelegt und ausgesagt. Philosophisch sehr klar gesehen und entwickelt scheint mir der Sachverhalt in R. Reininger „Das psychophysische Problem“ zu sein, wo auch die Verwandtschaft mit Stumpf und Külpe hervorgehoben wird. Ich weise hier schon darauf hin, weil wir noch einmal auf dieses Denkschema zurückgreifen müssen. Im Grunde ist es ja kein überraschender Satz, daß sich das Erlebnis als bipolar erweist.

Um von Stumpfs und Reiningers Schema zu dem Verhältnis Sprechhandlung: Sprachgebilde zu gelangen, muß man verstehen, daß der Gegenstand ›Sprache‹ uns zwingt, den solipsistischen Schaubereich der Erlebnispsychologie irgendwie zu transzendieren. Dies Betrachtungskunststück wird, wie mir scheint, philosophisch am saubersten vollzogen, indem man auf der einen Seite, wo statt der psychischen Funktion die Handlung eingeführt werden muß, dies derart Eingeführte als etwas betrachtet, was seiner Natur nach gar nicht in einem (psychologischen) Aspekt allein hinreichend wissenschaftlich bestimmt werden kann. Nun dann muß auch ein anderes Korrelat zu diesem Etwas zu finden sein; und es ist längst gefunden, nämlich von den Sprachwissenschaften. Die Relation der Handlung zu den Gebilden ist durch die Worte „Realisieren“ und „Aufnehmen“ angedeutet; denn selbstverständlich verlangt die Konsequenz des Denkens, daß man auch das sozusagen spiegelbildliche Verstehen im Hörer als eine Sprechhandlung im weitesten Sinne des Wortes betrachtet. Was hier angelegt ist, wird fortgeführt auf S. 62f.

Konstruktionen müssen sich erhalten oder untergehen in der Wissen-

schaft je nach ihrer Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit im Forschungsfortgang; das ist ihr wohlverdientes Schicksal. Eine der nächsten Bewährungsgelegenheiten wird unserer Konstruktion an dem alten linguistischen Satzproblem geboten sein. Was ist ein Satz? Ich glaube, man kann den Begriff des Satzes weder mit den Mitteln der Gebildelehre allein noch im Rahmen der Sprechhandlungslehre allein reinlich definieren. Daß es eine sprachliche Einheit sei, hat nie jemand verkannt oder bezweifelt. Er dürfte als Sinneinheit der Rede von uns verlangen, daß wir ihn auf die Relation Sprechhandlung: Sprachgebilde hin prüfen.

C. Das Strukturmodell der Sprache

1. Wir bilden den Singularis „die“ Sprache und behaupten, es lasse sich mit diesem Singularis als Subjekt ein inhaltschweres Prädikat verbinden, es gäbe ein Strukturmodell „der“ Sprache (= la langue). Der Tatbestand als solcher, um den es dabei geht, ist den Linguisten nicht verborgen geblieben; ich zitiere ein Wort Meillet's, das in einem für uns wichtigen Kontext steht: „Tous les hommes se servent de procédés phoniques semblables en gros, tous parlent par mots groupés de diverses manières. Le détail varie; le fond des procédés linguistiques est le même dans toute l'humanité.“¹ Wenn man dies durch eine verschärfende Interpretation so ausgestalten darf, wie wir es brauchen, so würde ich aus den zwei Meillet'schen Sätzen drei machen. Da sind erstens die Laute. Das gemeinsame Moment in der Lautverwendung, die wir bei allen Menschen finden, liegt einmal in dem (phonetischen) Tatbestande der überaus feinen und wendigen „Artikulation“ und dann in dem anderen (phonologischen) Tatbestande, daß es überall ein wohldefiniertes System von Phonemen gibt, beschlossen. Die Tatsache der Artikulation allein charakterisiert die Menschensprache nicht scharf genug, wohl aber das, was damit gemacht wird, nämlich der Gebrauch von Phonemen. Weiter: das Sprechen ›par mots groupés de diverses manières‹ ist begrifflich aufzulösen in die zwei Thesen, daß es überhaupt Wörter gibt und daß es auf ihre „Gruppierung“ (= Syntax) entscheidend ankommt. Das heißt zusammengefaßt und in einer Ausdrucksweise, die dieser Essay vorschlägt: es gibt in jeder Menschensprache erstens ein System von *Phonemen*, zweitens *lexikalische Sinneinheiten* und drittens eine *Syntax*. Was ich nun behaupte, ist das folgende: Diese drei Tatbestände sind in „der“ Sprache der Menschen nicht äußerlich wie die Kiesel in einem Bach zusammengeworfen, sondern sie bedingen sich gegenseitig, sie stehen in einem strukturgesetzlichen Zusammenhang.

¹ A. Meillet in der sehr konzisen und wohlaufgebauten Introduction zu dem Sammelwerk „Les langues du monde“ (Paris 1924) S. 12.

Über den Strukturbegriff sind im verfloßenen Menschenalter von Philosophen, Psychologen und Biologen weitausgreifende Untersuchungen und Überlegungen angestellt worden, die wir für unseren Zweck hier nicht im vollen Ausmaß zu reproduzieren brauchen.¹ Es genügt, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die drei Anreger der ganzen Diskussion Dilthey, Husserl und Stumpf, dreimal jeder in seiner Weise das Thema „Das Ganze und seine Teile“ abgehandelt haben. Husserl in breitem Rahmen und in der eigenartigen Weise (der Frühform) seiner Phänomenologie, Dilthey im Hinblick auf den ganzheitlichen Charakter des Gegenstandes der Psychologie als Wissenschaft von den „Erlebnissen“ und Stumpf einzig und allein im Hinblick auf das, was er zuerst die „Gebilde der psychischen Funktionen“ genannt hat. Der Name Strukturgesetze für das sub specie totalitatis einsichtig Erkennbare kommt, soviel ich sehen kann, zum erstenmal 1907 in Stumpfs „Erscheinungen und psychische Funktionen“ vor und wird hier, um es noch einmal zu betonen, nicht wie bei Dilthey im faktischen Weben und Walten der „Erlebnisse“ (der psychischen Funktionen), sondern an den Gebilden erläutert. Nun, wir können alles beiseite schieben, was außerhalb dieser Stumpfschen Erläuterung steht, denn auch unser „Strukturmodell“ hat es einzig und allein mit Gebilden zu tun. Daß man an Gebilden im Wechselblick von den Teilen (Momenten) auf das Ganze und umgekehrt einsichtige Erkenntnisse, oder wie manche theoretische Physiker von heute (z. B. Bohr) zu sagen pflegen: Modelleinsichten, gewinnen kann, dafür bietet das Feld der elementaren Schulgeometrie die nächstgelegenen Erläuterungsbeispiele.² So viel zur schlichten Interpretation der These.

2. Ihr Beweis ist so einfach, daß viele, die ihn zum ersten Mal hören, nicht recht begreifen, was denn damit gewonnen ist, wo und wie letzten Endes ein befruchtender Einfluß solch „trivialer“ Erörterungen auf die Sprachforschung herauskommen soll. Worauf der Philosoph antworten

¹ Man greift, um sie im Überblick kennen zu lernen, heute zweckmäßig zuerst zu dem feinsinnigen Sammelreferat von F. Krueger im 8. Kongr. Ber. f. Psychologie (Jena 1924). Eine lehrreiche Ergänzung dazu bietet (ebendort) das ungemein prägnante Sammelreferat von O. Selz „Über die Persönlichkeitstypen und die Methoden ihrer Bestimmung“. Selz braucht für seinen Zweck den Strukturbegriff von einer ähnlichen Seite wie wir. Vgl. besonders die Ausführungen über Sprangers Idealsystem S. 10 ff.: Sie sind „als ideale Gebiete anzusehen, welche ähnlich den geometrischen Gebilden eine strukturgesetzliche Verknüpfung von Eigenschaften zeigen“. (Die Hervorhebung von mir.) Beide Arbeiten sind erweitert auch in Buchform bei G. Fischer in Jena erschienen. — Bei der Korrektur kann ich eben noch auf eine neue von Krueger geleitete Gemeinschaftsschrift „Ganzheit und Form“ (1932) hinweisen.

² Alle Kongruenzsätze und Ähnlichkeitssätze für Dreiecke zum Beispiel verlangen immer einen Beweisgang, der von den gegebenen Momenten, den Konstruktionsbedingungen die nicht gegebenen bestimmt auf dem Weg über das Ganze; es geht um das „Strukturgesetz“ des Dreiecks dabei. Eine ähnliche Struktureinsicht wollen wir an der Sprache (la langue) gewinnen.

kann, sein Feld sei per definitionem das der sogenannten Trivialitäten. Doch greifen wir, um die Tragweite und Fruchtbarkeit des Themas wenigstens anzudeuten, zuerst noch einmal auf Meillet zurück. Er begnügt sich damit, von der speziellen Tatsache vom gleichen Bau der menschlichen Sprachen (Pluralis) ausgehend auf die allgemeine Tatsache, daß die Menschen eben anatomisch, physiologisch und psychologisch weitgehend strukturgleich seien, hinzuweisen. Die spezielle Tatsache soll wohl als ein Teil, eine Parallele oder Konsequenz der allgemeinen aufgefaßt werden.¹ Das ist gewiß kein letztes Wort, soll es vielleicht auch gar nicht sein, sondern das Problem, worin denn exakt gesagt im Gesamtgebiet der gleichen Züge, woran im Identitätsbereich des Menschseins die Strukturgleichheit der Sprache gebunden ist, einfach an die Anthropologen und Psychologen weitergeben.

Da ist noch ein anderer großzügiger Sprachvergleichler P. W. Schmidt, den nach Meillet zur selben Frage anzuhören sehr instruktiv ist.² Schmidt bringt seine Gedanken über das *prima vista* zu dem Thema „Mensch und Sprache“ zu Erfassende auf zwei Thesen, von denen sich die eine kritisch mit der Behauptung befaßt, die moderne Wissenschaft habe da oder dort einen *homo alalus* gefunden oder wahrscheinlich gemacht,³ während die andere in der Art und Weise, wie das von den Griechen angefangen alle Denker, die den Menschen als ein „vernunftbegabtes“ Wesen definierten, getan haben, summarisch die Sprache als ein Instrument des Logos, der logischen „Geistesfunktionen“ bezeich-

¹ >La parité des conditions anatomiques, physiologiques et psychologiques dans les divers types humains est telle que les traits essentiels de structure sont sensiblement les mêmes partout.<

² P. W. Schmidt S. V. D., Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde. Heidelberg 1926. Das Zitierte in der „Einführung“ bes. S. 5.

³ Argumente gegen die Frankeschen Vermutungen über die Sprachlosigkeit der ältesten aus Skelettfunden bekannten Menschen und die Reihenfolge bestimmter Stufen im ersten urzeitlichen Artikulationserwerb (in: Die mutmaßliche Sprache der Eiszeitmenschen Halle 1913) will ich hier nicht vorbringen, obwohl gerade über die von Franke unterstrichene Parallele zu dem, was man heute am sprechenlernenden Kinde beobachten kann, aus neuen systematischen Beobachtungen und Parlogrammaufnahmen in meinem Institute einiges zu sagen wäre. Hält man, wie z. B. auch der sonst Schmidt nahestehende Menghin, im allgemeinen an der Entwicklungsidee fest, so bleibt, auch wenn die nicht allzu schwere Kritik an Franke gelungen ist, ein prähistorisches Alalus-Wesen unter den Vorfahren des Menschen, d. h. eines, das noch keine spezifisch menschliche Sprache sprach, ein logisches Postulat. — Für restlos gelungen halte ich die Kritik Schmidts an der Annahme, die heute lebenden Pygmäen seien, weil sie nachweisbar zum guten Teil Lehn Sprachen von großwüchsigen Nachbarvölkern sprechen, eigentlich *homines alali*. Denn ganz abgesehen von dem positiven Nachweis der Eigensprachreste der Pygmäen, den Schmidt, der beste Sachverständige auf diesem Gebiet, erbringt, so vermag der Psychologe mit guten Gründen einzustehen für die Unwahrscheinlichkeit der Annahme, daß ein echter Alalus-Stamm je von einem Nachbarvolk eine der hochkomplizierten Sprachen, wie sie von den heutigen Pygmäen als Lehn Sprache vollendet gesprochen werden, nachahmend übernommen hätte. Ein wirklich Sprachloser ist nicht imstande, einfach durch „Nachahmung“ eine komplizierte Sprache zu übernehmen, weil ihm grundlegende psychologische Voraussetzungen dazu fehlen.

net. Es gibt keine Menschensprache, sagt Schmidt, an der nicht im Wortschatz der Allgemeinbegriff, in der Satzbildung die „Geistesfunktion“ des Urteilens und im Satzgefüge das formale Schließen greifbar in Erscheinung trete. Auch das kann, so wenig wir inhaltlich dagegen vorzubringen haben, nicht als ein letztes Wort hingenommen werden. Denn es schlägt einen weiten Bogen um das eigentlich zu Behandelnde. Gibt es nicht, so fragen wir, ungezählte andere Indizien an den Werken und im Benehmen des Menschen, aus denen das gleiche erschlossen werden kann? Die Frage ist, warum denn Aristoteles nicht am Bauwerk der Akropolis oder aus dem Staatswesen der Athener oder aus ihrer Musik, sondern ausgerechnet an ihrer Sprache eine geschlossene Wissenschaft zu entwickeln vermochte, die man seither als das Organ aller anderen Wissenschaften oder als die Logik zu bezeichnen pflegt.

Wie ist denn das mit dem bekannten Doppelsinn von λόγος im Griechischen? Verstehen wir den universellen Sprachvergleichler Schmidt richtig, dann ist er einverstanden mit der These, daß Aristoteles, gleichviel wo geboren, aus jeder Muttersprache prinzipiell die Gelegenheit gehabt hätte, seine drei „Elemente“ der Logik direkt ablesend zu entdecken, z. B. am Wort den Begriff und am Satz das Urteil. Das ist eine inhaltschwere These und verlangt, wenn man genau zusieht, daß der Beweisgang Schmidts und der anderen, die den Begriff homo sapiens ähnlich wie er an der Sprache erläutert haben, auch einmal umgekehrt durchdacht wird. Doch wir müssen sofort etwas, worüber unter den Sachverständigen keine Meinungsverschiedenheit besteht, hinzufügen, nämlich daß viele Einzelheiten der aristotelischen Logik, darunter seine ganze Kategorientafel wohl beträchtlich anders ausgefallen wären, wenn er zufällig nicht als Grieche, sondern als Chinese, Eskimo oder Bantuneger aufgewachsen wäre. Und weit größer noch sind die Abweichungen und Abstreichungen, welche die moderne Logistik von dem und an dem, was durch zwei Jahrtausende als integrierender Bestandteil der „reinen Logik“ betrachtet wurde, vorgenommen hat. Wie steht es also in Wirklichkeit mit dem Verhältnis von Logik und Struktur der Sprache?

Man kann nicht alles auf einmal sagen. Ich setze in prinzipieller Übereinstimmung mit der achtungsgebietenden modernen Reformbewegung in der Logik die Begriffsgleichung an: Logik (im weitesten Wortsinn) = allgemeine Darstellungstheorie. Sollte es darüber hinaus etwa im Forschungsgeschäft der Wissenschaften noch Probleme geben, die man mit zur Logik aber nicht unter die Darstellungsprobleme rechnen mußte, so interessiert uns das hier nicht, sondern es ist einzig und allein die „Elementenlehre“, die für unseren Zweck von Wichtigkeit ist. Und diese Elementenlehre der Logik kann restlos und reinlich als die allgemeine Theorie der Darstellung mit Hilfe symbolischer Zeichensysteme (vom Typus der Sprache) entwickelt werden. Darin ist kein

Wort enthalten über psychische Funktionen, die selbstverständlich zum faktischen Vollzuge von Darstellungen, zum Umgehen mit den symbolischen Darstellungszeichen gehören. Auch zum Umgehen mit Zahlen und geometrischen Gebilden gehören psychische Funktionen und doch hält sich die Zahlentheorie und die Geometrie frei von jeglicher Aussage über sie. Dieselbe Abstraktion muß man von der Sematologie und in ihrem Rahmen von der wissenschaftlichen Behandlung der Sprachgebilde verlangen.

Damit ist das Stichwort bereits gefallen und der Weg vorgezeichnet, auf dem die gesuchte Struktureinsicht zu gewinnen ist. Noch einmal: Warum wird nach dem Zeugnis der Sprachvergleiche in jeder Menschensprache ein System von Phonemen, ein Wortschatz und eine Syntax gefunden? Die Antwort in Bausch und Bogen lautet: Weil dies die unentbehrlichen Momente eines universellen *Darstellungsinstrumentes* sind, das sein Auslangen mit den *Grenzbedingungen* der menschlichen Sprache finden muß.

3. Daß die Sprache darzustellen habe, kann ihr niemand vorschreiben als ihr Schöpfer und Benützer; und der individuelle Benützer, z. B. der Dichter, bestimmt es gar nicht selten in gewissen Grenzen schnurstracks anders.¹ Das wäre vermutlich gar nicht möglich, wenn nicht die Sprache von vornherein außer der Darstellung noch anderes zu leisten hätte (dies ist das Thema in D). Immerhin: überantworten wir uns ruhig einmal derselben Weisheit des common sense, die vom menschlichen Auge sagt, es sei im großen und ganzen zum Sehen da und mit Platon von der menschlichen Sprache, sie sei ein organum „um einer dem andern etwas mitzuteilen über die Dinge“, d. h. modern gesprochen, sie sei ein intersubjektives Darstellungsgerät. Dazu aber muß sie eben die unerläßlichen Eigenschaften eines solchen „Organs“ besitzen. Nehmen wir weiter als gegeben hin, daß bei der Menschwerdung mit dem Aufbau eines brauchbaren intersubjektiven Darstellungsgerätes neben anderen Körperorganen auch der Kehlkopf und das Ansatzrohr, versteht sich in Kooperation mit dem Rezeptor des Ohres und unter der gar nicht unwichtigen Assistenz des Gehirns beauftragt worden sind. Wenn man sich dann allgemein überlegt, was für Darstellungsarten mit diesem Instrumente hätten zustande gebracht werden können, so steht man zunächst vor einem embarras de richesse von Möglichkeiten. Mit menschlichem Kehlkopf und Ansatzrohr wäre die Aufgabe, ein intersubjektives Darstellungsgerät herzustellen auf praktisch

¹ Äußerst instruktiv und geradezu ein Schulbeispiel für das, was ich hier sage, ist der eigenartige Gebrauch der Sprache in der „poésie pure“ moderner französischer Dichter. Vgl. darüber den sprachtheoretisch einsichtigen Bericht von E. Winkler, Sprachtheorie und Valéry-Deutung. Z. f. französ. Sprache und Literatur 56 (1932). Darin ist auch eine treffende und fruchtbare Anwendung des Prinzips der abstraktiven Relevanz durchgeführt.

unüberschaubar viele Arten und Weisen zu lösen gewesen. Ja, dies und das könnte, wenn wir es zur Demonstration darauf absehen wollten, neben der Sprache sogar heute noch gemacht werden.

Man denke nur z. B. an das bißchen Sprachmalerei, das in den Geräuschnamen der (soviel ich weiß aller) Sprachen vorkommt, einiges auch noch über das Gebiet der Geräuschnamen hinaus. Diese Zuordnung nach Ähnlichkeit, wie sie uns durch die Malerei am vertrautesten ist, zum Prinzip erhoben hätte erstens (zusammen mit einer beschränkten Anzahl von Konventionen für die Gebiete des Nichtakustischen) ausgereicht, um die menschlichen Mitteilungsbedürfnisse über die Dinge zu bestreiten und zweitens weit abgeführt von dem, was wir in der Sprache vor uns haben. Sehr viele für den Menschen wichtige Naturvorgänge und der Großteil seiner eigenen Tätigkeiten sind ja von Tönen und Geräuschen begleitet. Wir erfassen und unterscheiden diese Töne und Geräusche mit dem Ohr sehr scharf und vermögen sie stimmlich unschwer nachzuahmen. Ein Inventar von einigen hundert oder tausend lebenswichtigen, wohl unterschiedenen Standard-Geräuschen stimmlich nachgeahmt — nun ja, das wäre schon etwas gewesen. Vor allem darf man nicht vergessen, daß jedes dieser Standardgeräusche bei der nachahmenden Wiedergabe ohne weiteres verständlich in vielen Dimensionen kontinuierlich hätte modelliert und variiert werden können im Dienste der Mitteilung. Doch genug davon; es ist für unser Vorhaben wichtig zu erfassen, daß dies an sich mögliche Verfahren nicht *das* ist, was wir in der menschlichen Sprache vor uns haben. (Ähnlichkeits-)Malerei ist eines und die Sprache ist etwas anderes.

Das Thema ›Sprache und Gemälde‹ ist nicht neu, das bisher Einleuchtendste darüber steht in Lessings Laokoon, wo gute Argumente für die Behauptung eines fundamentalen Strukturunterschieds der beiden und gegen das alte ut pictura poesis vorgebracht werden. Man beachte, daß Lessing im großen und ganzen die menschliche Sprache, wie sie nun einmal ist, als gegeben voraussetzt und nur zeigt, daß sie nicht zum Malen geeignet ist. Nur dort, wo er so argumentiert, daß sich das Mannigfaltige der Rede nur in der eindimensionalen Zeitreihe ausbreiten kann, während dem Maler die reicheren Ausbreitungsmöglichkeiten auf der zweidimensionalen Malfläche offen stehen, greift er weiter aus. Und hier gibt er sich zu rasch zufrieden; ich wiederhole: ein ton-malendes Verständigungsmittel hätte die menschliche Sprache durchaus werden *können*. Daß sie es nicht geworden ist, muß andere als rein materialtechnische Gründe gehabt haben; darin müssen wir Lessing sei es korrigieren oder ergänzen.

Man überwindet den toten Punkt der Theorie, d. h. den hilflosen Blick auf ein Meer von möglichen, denkbaren Darstellungsarten mit Tönen und Geräuschen durch eine Rückbesinnung auf die biologische Situation, in der wir den Quellpunkt der Zeichengebung bei Tieren und Menschen

gefunden und bestimmt haben. Ist es so, daß die Deixis in gemeinsamer Wahrnehmungssituation am Ausgang steht und die Laute vor allem anderen, was nach Darstellung aussieht, eine Deixisfunktion besaßen, dann verliert das tonmalende Verfahren seinen Anspruch auf eine Priorität in der Entwicklung. Es ist gar nicht das Nächstgelegene. Und der Endzustand, über den uns eine Synopsis der bekannten Sprachen des Erdkreises belehrt, muß konstruktiv überhaupt nicht aus irgendeinem Zwischenzustand verstanden werden, in dem das tonmalende Verfahren dominierend gewesen wäre. Auf diese Weise wird das Prinzip der Zuordnung nach Ähnlichkeit aus dem Kerngebiet der Sprachen an gewisse Grenzgebiete verwiesen und verschwindet vorerst aus dem ordnenden Überblick, den der Darstellungstheoretiker zu gewinnen sucht. Später, wenn die Theorie schon weit fortgeschritten ist, muß und kann es mit reichem Gewinn an neuer Einsicht dort aufgegriffen werden, wo es faktisch nachzuweisen ist. Schon die Griechen haben mit bemerkenswertem Scharfblick für das Wesentliche diesen Wendepunkt der Überlegung in ihrer disjunktiven Problemstellung, ob die Namen *θέσει* oder *φύσει* ihre Bedeutung erhalten haben, hervorgehoben. Das Sublimste, was über die „schöpferische Tat“ der Thesis in der Sprache gesagt worden ist, steht nach meiner Auffassung in der Sprachphilosophie Cassirers.¹ Man kann weitaus das Meiste, was dort zu lesen ist, für wohlbegründet und treffend ansehen und doch an der Lückenlosigkeit des Beweises, den Cassirer daraus zu gewinnen versucht, zweifeln. Des Beweises nämlich, daß nur seine erkenntnistheoretische Grundposition diesem Tatbestand in vollem Maße gerecht zu werden vermag. Allein dies auszuführen würde den Rahmen unseres Essays überschreiten.

Wenn also der Kernbestand der Zuordnung im Bereich der darstellenden Sprachzeichen auf einer wie man zu sagen pflegt „freien“ Setzung, einer Setzung aus unbekannten Zuordnungsmotiven beruht, unbekannt der Wissenschaft und unbekannt den Benützern dieser Zeichen, dann dürfte es die Mühe lohnen, einmal an einem dafür brauchbaren künstlich geschaffenen System ähnlicher Zeichen die allgemeinen Bedingungen solcher Systeme sematologisch zu fixieren und einen Vergleich jenes künstlichen Systems mit der Sprache anzusetzen. Ich wähle zu diesem Zweck ein Zeichensystem, das einmal von Menschen mit bestimmt umschriebenen Kommunikationsbedürfnissen erfunden worden ist und für sie von hohem Nutzen war, ein System, das man überdies von bestimmten Gesichtspunkten aus mit einer exakt umschriebenen Phase des kindlichen Entwicklungsganges im Spracherwerb vergleichen kann und dessen Unterschied von der fertigen Menschengesprache klar aufzuzeigen ist. Es ist das System der internationalen Flaggensignale der Schiffe auf See.

¹ Vgl. bes. S. 132—145.

4. Vor Einführung der drahtlosen Telegraphie waren im Schiffsverkehr zur See auf Grund internationaler Konvention einige Systeme von Flaggenzeichen im Gebrauch. Eines von ihnen, das nur drei elementare Formen (kreisrunder Ball, dreieckiger Wimpel und viereckige Flagge) enthielt, sei hier als Beispiel herangezogen. Es bedeutete:

- △ Sie begeben sich in Gefahr,
- △○ Mangel an Proviant, Hunger leidend,
- Feuer oder Leck. Haben augenblickliche Hilfe nötig,
- Auf Grund. Haben augenblickliche Hilfe nötig,
- △□ Stoppen Sie oder drehen Sie bei. Es sind wichtige Mitteilungen zu machen,
- △ Haben Sie Telegramme oder Nachrichten für mich?
- △ Ja,
- △△ Nein

und so weiter. Das gab für die häufigsten Fälle schon eine genügende Anzahl von Zeichen. Jeder Komplex ist von links nach rechts, bei senkrechter Anordnung von oben nach unten zu lesen.¹

Wir beginnen mit dem Hinweis auf zwei Punkte: es sind da erstens die drei Elementarformen, welche in allen Komplexionen wiederkehren. Keine von ihnen, weder der Einzelball, der Einzelwimpel, die Einzelflagge, noch irgendeine Untergruppe aus ihnen hat für sich genommen einen Signalsinn, vielmehr erschöpft sich ihre ganze Funktion darin, an einer bestimmten Komplexstelle stehend den Komplex mit zu konstruieren und diakritisch abzuheben von den anderen. Diese Elementarformen sind also elementare Merkzeichen genau so wie die Phoneme der Sprache. Zweitens: nur die Komplexion als solche, jeder Flaggensatz, hat einen Signalsinn. Die Wiedergabe dieses Sinnes in kurrenter Lautsprache erfordert oft mehrere und zwar verschiedenartige Sätze (Ausagen, Befehle, Appelle, Fragen). Wir verstehen: es handelt sich jeweils darum, in einem einzigen Flaggensatz die Eigensituation des Zeichengebers samt einem Appell an den Empfänger oder eine Aufforderung, eine Frage samt Begründung zu symbolisieren. Man könnte schon von hier aus versucht sein, dies als eine *globale Symbolisierung* zu bezeichnen. Allein nicht darauf kommt es an, daß bei der Übersetzung in die Lautsprache eine Menge von Wörtern und Sätzen benötigt werden; denn das wäre keine immanente, sondern eine von außen herangetragene Charakteristik des Systems. Vielmehr ist das entscheidende Merkmal des Systems darin zu erblicken, daß nichts von irgendeiner Gliederung

¹ Über kompliziertere Systeme gibt z. B. der „Codice Commerciale de' Segnali“ Editio Austro-Ungarica. Firenze 1869, der vor mir liegt, Aufschluß. Man kann, was uns hier nicht interessiert, natürlich auch buchstabieren mit Flaggen.

des Signalsinnes an den sinnlich wahrnehmbaren Zeichen in Erscheinung tritt. So wollen wir den Terminus globale Symbolisierung verstanden wissen. Es wäre ebenso verfehlt, die Flaggen„sätze“ den Sätzen wie sie den Namen gleichzusetzen; sie sind weder das eine, noch das andere. Was sich sagen läßt, ist nur, daß jede Flaggenkomplexion berufen ist, in einer typischen Verkehrssituation als ungliedertes Kommunikationsmittel zu fungieren. Das ganze System enthält nur Sinneinheiten dieser einen Art oder Klasse; das System ist nichts als eine Kollektion aus ihnen, es ist ein *einklassiges* Zeichengerät. Die Sprache dagegen von der Seite der Sprachgebilde her gesehen, ist ein (mindestens) *zweiklassiges* System.¹

Zwischendurch sei ein Wort über die Entwicklungsphase des Kindes gesagt, die man mit diesem einklassigen globalen Signalsystem der Schiffer vergleichen kann. Solange das Kind nichts anderes als seine jedem Beobachter wohlbekannten, bequemen „Einwortsätze“ verwendet, verfährt es damit ungefähr ebenso global wie ein Kapitän oder Signalmaat mit seinen Flaggen. Natürlich, das Kind hat keinen Code zur Hand, aus dem es entnehmen könnte, wie es sich im Augenblick international verständlich ausdrücken muß. Aber darauf kommt es für das Kind ja auch gar nicht an. Denn die Empfänger seiner Botschaften sind keine fremden Schiffskapitäne, sondern die Genossen einer viel engeren Sprachgemeinschaft, in der man aus täglichem Umgang die paar typischen Situationen, in denen es mit Sprachlauten zu signalisieren pflegt, und den mehr oder minder eigenartigen Sondercode des Kindes kennt. Aber dann: je nun, manchmal ist auch da das Schiff auf Grund geraten und augenblickliche Hilfe vonnöten oder der vorübersegelnde Erwachsene soll stoppen und beidrehen, weil wichtige Mitteilungen zu machen sind, u. dgl. m. Und all das wird jeweils durch einen einzigen aus ein paar Dutzend dem Kinde bereits geläufigen, nicht gerade kodifizierten aber kodifizierbaren „Einwortsätzen“ zum Ausdruck gebracht und an den Empfänger signalisiert. Der Terminus >Einwortsätze< ist nichts als ein Verlegenheitsausdruck der Kinderpsychologen, ein Ausdruck, der andeuten soll, man könne die Phänomene so gut zu den Wörtern wie zu den Sätzen rechnen, sie seien eigentlich „noch“ beides in eins. Dies wird dahin zu korrigieren sein, daß sie „noch nicht“ das eine und noch nicht das andere sind; denn es vollzieht sich eine Systemänderung, es erfolgt der Schritt von einem Einklassensystem

¹ Die reine Hilfsfunktion der Phoneme steht ja auf einem anderen Blatt und bleibt bei dieser Namengebung unberücksichtigt. Globale Signale dort und gegliederte Symbolik hier, das ist der entscheidende Systemunterschied. Er bleibt derselbe, ob man die wahrnehmbaren Zeichen mit oder ohne die Hilfe diakritischer elementarer Kennzeichen aufbaut. Es gibt isoliert aufzeigbare „Flaggenmale“ dort wie es isoliert aufzeigbare Lautmale (Phoneme) in der Sprache gibt — allein, das interessiert uns hier nicht weiter.

zu dem Mehrklassensystem unserer fertigen Sprache, wenn das Kind zu den echten Sätzen mit Wörtern übergeht.

Das Schlußwort ist kurz: Ein Einklassensystem globaler Symbole vom Typus der Schiffssignale ist wissenschaftlich erschöpfend bestimmt, wenn erstens der Aufbau der Signale festgelegt und zweitens für jedes Signal die typische Verwendungssituation und in ihr der Kommunikationszweck, den es zu erfüllen hat, beschrieben ist. Das besorgt im Falle der künstlich verabredeten Flaggenzeichen der Code, ein Buch mit zwei Kapiteln.

5. Ein System dagegen vom Typus der Sprache beruht nicht auf einer, sondern (mindestens) auf zwei Klassen von Setzungen (Konventionen) und enthält dementsprechend zwei Klassen von Sprachgebilden. Ein System vom Typus der Sprache baut dementsprechend auch jede vollendete Darstellung in (mindestens) zwei abstraktiv zu sondernden Schritten auf, sagen wir einmal kurz, wenn auch unscharf und mißverständlich: in Wortwahl und Satzbau. Die eine Klasse von Setzungen verfährt so, als gälte es, die Welt in Fetzen zu zerschneiden oder in isolierbare Momente aufzulösen und jedem von ihnen ein Zeichen zuzuordnen, während die andere darauf Bedacht nimmt, einer Durchkonstruktion derselben Welt (des Darzustellenden) nach Relationen die zeichenmäßigen Mittel bereitzustellen. Das sind, darstellungstheoretisch gesehen, zwei durchaus disparate Weisen des Vorgehens. Darüber muß vollkommen Klarheit geschaffen werden und keiner soll sich täuschen lassen durch das psychologische Faktum einer glatten und reibungslosen Kooperation bei der Verwendung dieser zwei Klassen von Sprachgebilden. Keiner soll sich täuschen lassen durch das linguistische Faktum eines fast unbeschränkten Hinüber- und Herüberwandels der Elemente beider Systeme. Man kann grob gesprochen wohl in jeder Sprache ursprünglich Syntaktisches in den Wortschatz und Lexikalisches in die syntaktische Klasse von Sprachgebilden übergehen sehen und übergehen lassen. Das deutet auf eine bewundernswerte Souveränität in der Nutzung der korrelativ aufeinander angewiesenen, aufeinander abgestimmten Momente hin, mehr nicht. Jedes für sich genommen ist durchaus verschieden vom andern.

Der Abschluß unseres Vergleiches lautet: Die wissenschaftliche Bestimmung eines Systems vom Typus der Sprache erfordert etwas anderes als ein Buch von der Art des Code. Man kann nur die Phonologie im engsten Sinn des Wortes teilweise mit dem ersten Kapitel des Code parallelisieren. Das Lexikon dagegen und die Grammatik, welche die beiden Klassen von Setzungen und Gebilden im Bereich der Sprache spiegeln, sind erstens unter sich und zweitens vom Code wesensverschieden.

Die Sprachtheorie muß am systematischen Ort Prinzipielles über das

merkwürdige *Zusammengehen* der beiden hier abstraktiv unterschiedenen Momente, sie muß auf ihre Weise über Synthesis und Synthemata im Bereich der Sprache Fragen und Antworten bieten. Die dabei nachdrücklich ins Auge zu fassende Tatsache, daß die lexikalisch greifbaren und aufzählbaren Sinneinheiten der darstellenden Sprache den Charakter von weitgehend vieldeutigen Symbolen haben oder von der anderen Seite her gesehen die Tatsache, daß erst das konkrete Sinngefüge des Satzes dem Wort die höchste von ihm überhaupt erreichte Bedeutungspräzision verleiht, hat Psychologen und Linguisten im 19. Jahrhundert zur Aufstellung der These veranlaßt: Am Anfang war der Satz und nur der Satz, nicht das Wort. Oder nur der Satz nicht das Wort sei die wahre, die greifbare Sinneinheit der Sprache u. dgl. m.¹ Darin kann bei schärferer Interpretation Richtiges, es kann aber auch völlig unhaltbar Behauptetes zum Vorschein kommen. Darstellungstheoretisch gilt es nur das eine zu sagen, daß, wo immer diese teilweise sehr emphatisch vortragene These die Sprache als ein Einklassensystem konstitutiver Sinneinheiten aufgefaßt wissen will, ein Mißverständnis oder Irrtum vorliegen muß. Der Satz kann ebensowenig vor dem Wort, wie das Wort vor dem Satz gewesen sein, weil beides *korrelative Momente* an ein und demselben (vielleicht fortgeschrittenen) Zustand der menschlichen Sprache sind.

Man kann sich allerhand Einklassensysteme ausdenken, die menschliche Kommunikationszwecke zu erfüllen vermögen, nur solche nicht, in denen es Sätze im strengsten Wortsinn ohne Wörter oder umgekehrt gegeben hätte. Das reine Satzschema ohne Worterfüllung ist ein genau so bestandsunfähiges Moment wie irgendeine Relation ohne Fundamente. Übrigens kann man den Beweisgang auch umdrehen und zeigen, daß und wie im Synthema nicht nur die isoliert betrachtet vage, oft schwer faßbare Bedeutung der lexikalischen Momente von dem „anderen“ sondern wie auch umgekehrt jenes andere von hier aus in gewissen Grenzen mitbestimmt und präzisiert wird. Die „vage“ syntaktische Anweisung des indoeuropäischen Kompositums z. B. oder die mehrdeutige syntaktische Anweisung des lateinischen Genetivs oder Akkusativs — wie sie zu erfüllen seien wird weitgehend und in vielen Fällen schon durch die in das Schema eingehenden „Wörter“ (wird von den bezeichneten Gegenständen, vom „Stoff“ her) bestimmt, ohne daß man auf andere, umfassendere Kontexthilfen warten müßte.²

¹ Schon de Saussure nennt diese Auffassung eine „ziemlich verbreitete Theorie“ und verteidigt die nach seiner Auffassung linguistisch unentbehrliche ältere Auffassung. — Lehrreich ist nachzulesen, wie sich die Sache in Wundts Theorie verschiebt und zu einem psychologischen aktualgenetischen Problem wird: Die Sprache I² S. 602 f.

² Der linguistisch nicht versierte Leser überlege, um das Gesagte rasch an einer einzigen Beispielgruppe zu verifizieren, wie verschieden das Sinngefüge der folgenden Komposita im Deutschen ausgeführt werden muß: Back-Ofen, Back-Stein, Back-Huhn,

Und last not least: wer das in Rede stehende Zweieitsmoment aus der Struktur der Sprache zu eliminieren versucht, der vergreift sich aus theoretischem Unverstand an einem, vielleicht an *dem* für sie bezeichnendsten Strukturgesetz. Der vergleichende Blick mag suchen wo er will, es gibt z. B. weder in der Musik, noch am optischen Bilde, noch an irgendeinem der vielfältigen, in der modernen Wissenschaft und darüber hinaus für diese und jene Darstellungszwecke erfundenen Symbolsysteme ein exaktes Analogon zu den zwei komplementären Sinneitsmomenten der Sprache, zu Wort und Satz, kurz gesprochen. Nur — und das ist ebenso verständlich wie aufschlußreich — diejenigen darstellenden Symbolsysteme, welche in gewissen Grenzen dieselbe volle Darstellungsfunktion wie die Sprache zu erfüllen berufen sind, z. B. die mathematische Gleichung und das Symbolsystem der modernen Logistik, kopieren auch das Lexikon und die Syntax. Die theoretisch reflektierenden Logistiker (z. B. Carnap) haben diesen Zusammenhang erkannt; ich lege Wert darauf zu betonen, daß ich selbst unabhängig von und wohl auch vor ihnen in meinen sprachtheoretischen Vorlesungen das „Dogma vom Lexikon und von der Syntax“ aufgestellt und begründet habe.¹ Was gibt es da noch zu begründen?

Man stelle noch einmal das Einklassensystem kommunikativer Symbole vom Typus der Schiffssignale mit der Sprache zusammen und frage ganz naiv, *warum* wohl die Sprache, wenn sie je, wie viele glauben, die Phase des globalen deiktischen Rufes in ihrem Entwicklungsgang pasierte, nicht stehen geblieben ist auf ihr. Unter Mithilfe eines Schatzes diakritisch wirksamer Phoneme konnte man praktisch ausreichend viele (bleiben wir bei dem Worte) „Signale“ in Verkehr setzen, das Verfahren ist bequem und denkbar lakonisch. Gewiß, es hat sogar noch andere

Back-Pulver. Die Sprache stellt in allen Fällen ganz gleichartig zusammen; der Vollzieher des Sinngefüges muß aus seiner Sachkenntnis schöpfen, um sich dabei nicht zu vergreifen. — Um eine nähere Orientierung über das sprachtheoretisch ungemein aufschlußreiche indoeuropäische Kompositum zu gewinnen, liest man zweckmäßig zuerst: Brugmann, Über das Wesen der sogenannten Wortzusammensetzung. Eine sprachpsychologische Studie. Sitzgsber. d. sächs. Ak. d. W. 1900. Dann: Brugmann-Delbrück, Grundriß Bd. II, 1. Teil (S. 35—40, 49—120), 3. Teil (S. 8—10).

¹ Im Konzept der großen Sprachforscher der Vergangenheit tritt die Erkenntnis des hier gemeinten Zweieitsmomentes manchmal in merkwürdiger Verhüllung auf oder muß aus ableitenden Gedankengängen erschlossen werden. Im Konzepte Schleichers z. B. spielt die Gegenüberstellung von Bedeutungs- und Beziehungsausdruck in der Sprache eine große Rolle. In seiner ersten Phase spekuliert Schleicher damit im Hegelschen Geiste über den Unterschied und die vermeintliche Dreistufenfolge: monosyllabisch-isolierende: agglutinierende: flektierende Sprachen. Das alles ist, wie man weiß, längst überholt. Geblieben aber ist und sprachtheoretisch exakt gefaßt werden muß der für alle Sprachen gültige Satz von den unentbehrlichen zwei Klassen von Sprachgebilden. Zu dem über Wort und Satz hier Gesagten siehe auch Cassirer, Die Sprache! S. 281 f. Das Zweieitsmoment wird dort ganz anders eingeführt; im Endergebnis aber treffen wir vollkommen zusammen. In der Anm. auf S. 281 zitiert Cassirer einige Belege zu dem Gesagten aus dem Befunde der vergleichenden Sprachforschung.

Vorteile. Aber eines kann es nie und nimmer, was sofort mit einem Zweiklassensystem erreicht wird, nämlich: mit einem beschränkten Schatz von Konventionen und dementsprechend von Sprachgebilden unbeschränkt Mannigfaltiges hinreichend differenziert und exakt zur Darstellung bringen. Man stelle sich den Benützer eines Einklassensystems in „neuen“ Situationen vor. Wollte er, weil die alten nicht ausreichen, neue Symbole erfinden, so wären diese vorerst nicht intersubjektiv verständlich. Was soll er anstellen, um aus dem Schatz bestehender Konventionen definiert neue Ausdrücke zu gewinnen? Die menschlichen Sprachen, die wir heute kennen, erheben alle den Anspruch solch „produktive“, ja geradezu *universelle* Symbolsysteme zu sein. Und sie sind es ja auch in erstaunlichem Grade. Teile der Bibel sind ich weiß nicht in wieviel tausend Sprachen übersetzt. Man frage nicht, ob schlecht oder recht, sondern, warum das nicht ab ovo in 90 Prozent der Fälle ein aussichtsloses Unternehmen war. Doch offenbar deshalb, weil mit Geduld und Findigkeit überall in irgendeinem Annäherungsgrad der genannte Anspruch aller Sprachen auch erfüllbar ist. Versteht sich in Stufen und aus vielen Gründen. Wir stellen nichts fest als dies, daß er prinzipiell aussichtsreich nur erhoben werden kann von einem Zweiklassensystem, das eine Synthesis kennt und Synthemata. Mit den Synthemata dem Erfolge nach auf gleicher Stufe stehen und auf denselben psychologischen Voraussetzungen ruhen, was man linguistisch Ableitungen und (systemgerechte) Abwandlungen zu nennen pflegt. Sie seien hier der Kürze halber einfach mit einbezogen.

Ein Code globaler Systeme, ob geschrieben oder ungeschrieben, muß wie das ungeschriebene Lexikon einer gesprochenen Sprache und aus denselben Gründen beschränkt sein, aus Gründen einfach der beschränkten Kapazität des menschlichen Gedächtnisses. Besonders dort, wo es sich darum handelt, Einzelzuordnungen einer Vielheit von Menschen derart einzuprägen, daß sie im intersubjektiven Verkehr diakritisch hinreichend scharf und flüssig genug verwendet werden können, stößt man auf gar nicht sehr weit gespannte Kapazitätsgrenzen. Ich glaube, man könnte sie für näher angegebene Bedingungen im Massenexperiment zahlenmäßig bestimmen. Dabei denke ich zuerst und vor allem an wirklich streng isolierte Einzelzuordnungen, wie sie z. B. beim Einprägen der Schiffssignale, solange nicht irgendein immanentes oder künstlich hinzugebrachtes Hilfssystem vorhanden wäre, geleistet werden müßten. Und das ist es ja, worauf es ankommt: jede Systemhilfe erweitert die Kapazitätsgrenzen. Die Sprache aber hat das Problem dieser Erweiterungen mit einigem, was wir in ihr finden, gelöst und im entscheidenden Punkte kurz herausgesagt umgangen, d. h. aus der Welt geschafft. Denn wir alle können nicht darum praktisch ins Unabsehbare Neues und immer wieder Neues intersubjektiv verständlich sprachlich zur Dar-

stellung bringen, weil wir und die andern Akrobaten der Mnemotechnik wären, sondern weil dies bei einem Zweiklassensystem vom Typus der Sprache gar nicht verlangt wird. Wir können auch Zahlen ins Unbegrenzte mit nur zehn Elementarzeichen und einer sehr einfachen, konventionell festgelegten „Syntax“ symbolisieren. Die Konvention des dekadischen Ziffersystems lautet: Die Ziffern erhalten von rechts nach links den Wert von Einern, Zehnern, Hundertern. . . Was wir hier das Mitverwerten, Mitausnutzen der Reihenfolge leisten sehen, dasselbe und noch weit Subtileres liegt nach Anlage und Leistung in der Syntax der Sprache beschlossen.

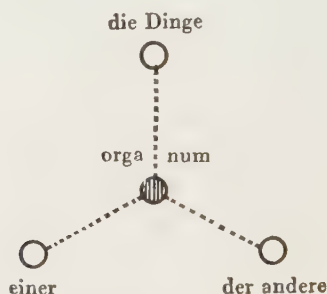
6. Beim Zuendedenken des derart vorgezeichneten Gedankenganges trennen sich vielleicht zeitweilig die Interessen des Logikers und des Linguisten. Am Ende aber kommen sie sicher wieder zusammen in der Frage, ob man beweisen kann, daß ein Darstellungsgerät vom Typus der Sprache, zu dem ja z. B. auch das Symbolgerät der Logistik gehört, das einzige ist, was den Anspruch als *universelles* Darstellungsmittel betrachtet zu werden, prinzipiell zu erfüllen vermag. Man kann, glaube ich, diesen Beweis führen, wenn man auf der einen Seite voraussetzt, daß alles Darzustellende hinreichend aufgliederbar ist nach dem logistischen Schema der Relation mit zwei Fundamenten, und auf der andern Seite sieht und von den besten Analytikern der Sprache erfährt, daß im Grunde alles *binomisch* im Aufbau ihrer Synthemata zugeht. So wie es anfängt mit Subjekt: Prädikat, so geht es nach der Auffassung dieser Analytiker konsequent weiter.¹ Der erste Schluß ist einfach genug: Dann ist vermutlich, wenn irgendeines, ein zweiklassiges Darstellungsgerät vom Typus der Sprache bei der Konkurrenz um die Weltmeisterschaft im Grade der Universalität der Leistung begünstigt. Hier breche ich ab. In unserem Zusammenhang genügte der Nachweis, daß eine praktisch ausreichende Produktivität unter den Grenzbedingungen des gegebenen Materials und der Gedächtniskapazität, die wir fixiert haben, nur von einem Zweiklassensystem vom Typus der Sprache erreicht werden kann.²

¹ Die Ausführung und kritische Würdigung dieser Idee (sie wird im Bereich der sprachlichen Darstellung mit einer Zustimmung enden und zeigen, daß dagegen der sprachliche „Ausdruck“ und der „Appell“ andere Anforderungen an dasselbe Zeichengerät stellen) gehört nicht mehr hierher, sondern in das Sonderkapitel vom Darstellungsverfahren der Sprache. Die Idee von der fast durchgehenden binomischen Struktur der Sprache ist nicht ganz neu, hat aber z. B. im Kreise der Forscher um Trubetzkoy zu neuen bemerkenswerten Erfolgen der Analyse geführt.

² In etwas anderer Form ist eine logische Deduktion des Dogmas vom Lexikon und der Syntax von Käthe Wolf auf dem Hamburger Psychologenkongreß vorgelegt worden. Dazu 12. Congr.-Ber. S. 449—453. In unseren Überlegungen hier wird das Eingehen auf die >Darstellungsfelder< der Sprache, die dort herangezogen sind, vermieden.

D. Das Schema der Sprachfunktionen

In Platons schon einmal zitiertem common-sense-Ausspruch, die Sprache sei ein *organum*, um einer dem andern etwas mitzuteilen über die Dinge, sind drei Relationsfundamente aufgezählt: einer — dem andern — über die Dinge. Man zeichne ein Schema auf ein Blatt Papier, drei Punkte wie zu einem Dreieck gruppiert, einen vierten in die Mitte und fange an darüber nachzudenken, was dies Schema zu symbolisieren imstande ist. Der vierte Punkt in der Mitte symbolisiert das zu untersuchende *organum*, welches offenbar zu allen drei Fundamenten an den Ecken in irgendeiner Relation stehen muß, sei es nun eine direkte oder eine vermittelte Relation. Wir ziehen gestrichelte Linien von dem Zentrum zu den Eckpunkten unseres Schemas und überlegen, was diese gestrichelten Linien symbolisieren.

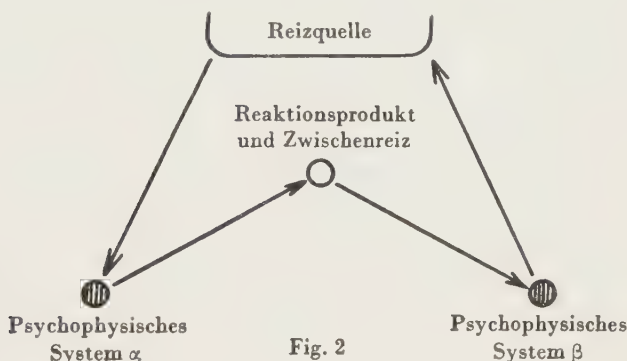


1. Was heute jedem unbefangenen Ausdeuter dieser Punkt-Strich-Figur zuerst einfällt, ist eine Kausalbetrachtung. Der „eine“ erzeugt das Schallphänomen und auf den „andern“ wirkt es als Reiz, es ist also *effectus* und *efficiens*. Um auch der dritten gestrichelten Linie einen Sinn zu verleihen in der Weltordnung des geschlossenen Kausalnexus, kann man verschieden vorgehen. Das Einfachste ist, man deutet sie als einen komplexen, durch Zwischenfundamente vermittelten Kausalzusammenhang. Gesetzt das Produzieren des Schallphänomens sei im Sprecher angeregt durch einen zeitlich vorausgehenden Sinnesreiz, der von einem Ding im Wahrnehmungsfelde herkommt, und das Hören des sprachlichen Schallphänomens stimuliere den Hörer zur Hinwendung der Augen auf dasselbe Ding. Also zum Beispiel: Zwei Menschen im Zimmer — der eine beachtet ein Prasseln, blickt zum Fenster und sagt: *es regnet* — auch der andere blickt dorthin.¹ Hier ist der Zirkel ja in der

¹ Dies Regenbeispiel ist erörtert in Alan Gardiners ansprechendem Buch „Structure of language and speech“ 1932. Ich bestätige dem verehrten Autor gern, daß ich es in London vor einem Jahre im Dreifundamentenschema auf der Tafel durchgesprochen habe, ohne zu wissen, daß er es vor zehn Jahren schon aufgezeichnet hatte. Vielleicht

schönsten Weise geschlossen und wem's beliebt, der kann nun das Geschehen in dem so geschlossenen Kreise sogar fortlaufen lassen wie auf einer Schraube ohne Ende. Ist das Ding oder Ereignis reich genug für immer neue Anregungen, die abwechselnd der eine oder andere Partner aufnimmt, spricht der Vorfall die beiden ausgiebig an (wie man markant zu sagen pflegt), so werden sie sich eine Zeitlang im beobachtenden Abtasten und Bereden des Dinges oder der Affäre in Dialogform ergehen.

Vom illustrierenden Beispiel weg nunmehr wieder an das Modell gedacht, so wäre dies die Relationsstruktur der primären, noch wahrnehmungsgestützten Mitteilung durch Laute:



Nun, eine Kausalbetrachtung, irgendeine Kausalbetrachtung ist im Gesamtrahmen der Linguistik ebenso unvermeidlich wie z. B. in der Kriminalistik. Der Richter muß im Strafprozeß nicht nur die Tat als dies Verbrechen, sondern auch den Angeklagten als Täter bestimmen, um ihn zu verurteilen. Das Zuschreiben der Tat wäre ohne den Kausalgedanken

ist das Londoner Klima für die Gleichförmigkeit der Exempelwahl verantwortlich. Das Dreifundamentenschema selbst ist von keinem von uns beiden sondern von Platon zuerst soweit konzipiert worden, daß es ein Logiker aus Platons Ansatz herauslesen konnte. Als ich 1918 in dem Aufsatz ›Kritische Musterung der neueren Theorien des Satzes‹ (Indog. Jahrbuch 6) anfang mit den Worten „Dreifach ist die Leistung der menschlichen Sprache, Kundgabe, Auslösung und Darstellung“, dachte auch ich nicht an Platon, sondern wie er an die Sache und sah das Modell vor mir. Die Titel meiner zwei Vorträge im University College in London waren 1. Structure of language, 2. Psychology of speech. Im Anschluß an sie hatte ich mit Gardiner jene von ihm erwähnten eingehenden Diskussionen, die uns beiden offenbarten, daß er vom Ägyptischen und ich vom Deutschen her „die“ Sprache der Menschen ganz übereinstimmend beurteilten. Diese Übereinstimmung war auch mir so, wie er es von sich sagt, ein Erlebnis. — Eine außerordentlich klare und treffsichere Gesamtdarstellung meiner in verschiedenen Aufsätzen zerstreuten älteren Beiträge zur Sprachtheorie bietet: H. Dempe „Was ist Sprache? Eine sprachphilosophische Untersuchung im Anschluß an die Sprachtheorie Karl Bühlers.“ 1930. Zu der an Husserl orientierten Kritik Dempes wird im 5. Kapitel das Nötige zu sagen sein.

in irgendeiner Form ein (rein logisch gesehen) sinnloses Unterfangen. Allein das Zuendedenken der Kausalidee stößt in der Rechtssphäre auf wohlbekannte Schwierigkeiten. Ich behaupte, daß auf Schwierigkeiten derselben Art auch der linguistische Kausalbetrachter in seiner Sphäre stößt; es sind noch einmal dieselben, wie sie im Kerngebiet der Psychologie ganz allgemein manifest werden. Wäre nun wissenschaftstheoretisch die Hoffnung begründbar, es müsse alles Geschehen in dieser Welt doch letzten Endes restfrei auf der Basis der physikalischen Axiomatik allein erklärbar sein, dann blieben eben in allen zitierten Wissenschaften diese Schwierigkeiten einstweilen im Kontext des Erkannten wie irgendein anderes Fragezeichen oder wie die bekannten weißen Flecke auf der Erdkarte der Geographen stehen. Und das Forschungsprogramm, welches z. B. der robuste Behaviorismus mit jugendlichem Elan zuerst an den Tieren und am menschlichen Säugling zu verifizieren begann, enthielte und zeigte etwas an von der wenn auch noch so fernen Endform, auf welche die Linguistik gebracht werden müßte.

Die wahre Aufgabe der Linguistik wäre danach, zu zeigen, wie das Kunststück der intersubjektiven Mitteilung über die Dinge aus jener primären, noch wahrnehmungsgestützten Form und, versteht sich, weiter zurück aus noch viel einfacheren Urformen kontinuierlich hervorgegangen ist. Die Entwicklung ist lang und der Möglichkeiten gibt es viele, denkt der Behaviorismus, aber — wir haben ja eben erst angefangen, die Dinge mit rechten Augen zu sehen. Immerhin, so überlegen wir, ist ein Menschenalter seit der Konzeption des radikalen Behaviorismus verflossen und einige Hundert brave Pioniere haben die notwendige handwerkstüchtige experimentelle Einzelforschung in seinem Sinn als Lebensaufgabe betrieben. Es sollte an der Zeit sein und die Mühe lohnen nachzusehen, wie das Ergebnis beschaffen ist. Ich formuliere hier einen einzigen Satz darüber, der genügt, um unsere Aufforderung, den Dingen ihr zweites Gesicht abzugewinnen, auch von dieser Seite her vollauf zu rechtfertigen. Gleichviel, ob man die nach meiner Auffassung besten Ausgangswerke des amerikanischen Behaviorismus von Jennings und Thorndike oder den modernsten zusammenfassenden Bericht von Ichlonski über die Erfolge der Russen um Pawlow und Bechterew oder die ausgeführte behavioristische Sprachtheorie der Philosophin G. A. Delaguna aufschlägt, so springt dem, der den Blick für das eigentliche Problem nicht verloren hat, sofort in die Augen, daß die Forscher von Anfang an und bis heute von der Sache her zu *der* entscheidenden Programmleistung gezwungen waren.

Sie konnten und können nicht vorwärts kommen ohne einen *sematologischen* Grundbegriff in ihrer Rechnung, ohne den Begriff des Signals. Er wurde von Jennings theoretisch unbeschwert in Gestalt der „repräsentativen Reize“ (unser: *aliquid stat pro aliquo*) eingeführt, er

erscheint bei Ichlonski wieder eingekleidet in eine als-ob-Betrachtung und ist bei Delaguna vom Anfang an und unabgeleitet im Konzept enthalten. Und dieser echte Zeichenbegriff hat seinen logischen Ort im Programm der Behavioristen nicht etwa irgendwo an der Peripherie des Erforschten, sondern ganz im Zentrum, derart, daß er z. B. zum Inventar jedes Theoretikers, der die Tatsachen des tierischen Lernens begreiflich machen will, faktisch gehört oder gehören sollte. Denn wo er nicht vorkommt, da wird eine Lücke oder ein Sprung sichtbar an der Stelle, wo er stehen müßte. Das ganze Steckenbleiben der behavioristischen Theorie, ihre Aufsplitterung in mehr als sieben Regenbogenfarben am Lernprozeß, über den die Bücher und Zeitschriften der amerikanischen Psychologen gefüllt sind, hätte vielleicht von einer umsichtigen Sematologie aus vorausgesagt werden können. Jedenfalls aber ist das bequemere Prophezeien post festum und etwas mehr noch, nämlich eine durchsichtige logische Ordnung der Meinungsdivergenzen über den Lernprozeß von hier aus möglich. Was ich da sage, muß einstweilen ohne detaillierte Belege stehen bleiben; die Sprachtheorie muß ein eigenes Kapitel über die Signalfunktion der Sprache enthalten, dort ist der Ort für das Detail. Dort wird auch zu zeigen sein, daß im Schoße der Biologie selbst wie eine Art Hegelsche Antithese zum mechanistischen Behaviorismus der Uexküllsche Ansatz entstanden ist, welcher von vornherein in seinen Grundbegriffen „Merkzeichen“ und „Wirkzeichen“ sematologisch orientiert ist.

2. Wer sich zu derjenigen Wendung der Betrachtungsweise, die durch das Axiom von der Zeichennatur der Sprache vorgeschrieben wird, entschließt, muß streng auf Homogenität seiner Begriffe sehen. Die von Kant unterstrichene Einsicht, daß man disparate Wissenschaften und Stücke aus ihnen nicht einfach mischen darf, grob gesagt nicht so wie man die Ingredienzien eines Cocktails mischt, gilt auch für die zwei Aspekte des Gegenstandes ›Sprache‹, von denen hier die Rede ist. Warum und wie ein Aspekten-Cocktail vermieden werden muß, ist instruktiv an der Lautlehre zu erkennen. Nach dem Fortschritt, den die Phonologie brachte, muß in Zukunft dem schlichten Terminus ›Sprachlaut‹ immer aus dem Kontext oder durch ein Beiwort anzusehen sein, ob das Gemeinte ein Laut-Zeichen, ein Laut-Mal d. h. eine bestimmte Einheit aus dem System der Phoneme einer bestimmten Sprache oder ob es etwas aus dem Tatbestand der Phonetik sein soll. Denn wir wissen jetzt, daß ein Phonem im Singularis an zwei Stellen derselben Sprache, wo es vorkommt, phonetisch verschieden „realisiert“ und eine Lautmaterie im Singularis, die in zwei verschiedenen Sprachen vorkommt, phonologisch verschieden „ausgewertet“ sein kann. Jenes also noch einmal gesagt im Bereich derselben, dieses im Bereich verschiedener Sprachen. Ein Gemisch aus Begriffen, die teils der Kausalbetrachtung und teils der

Zeichenbetrachtung angehören, müßte die symbolische Ausdeutung unseres Dreifundamentenschemas so gründlich verwirren, daß niemand mehr recht ein- noch ausfände und lauter Scheinprobleme entstünden. Die Parole „getrennt marschieren!“ gehört zur selbstverständlichen Voraussetzung der Homogenität von Begriffen, die man an einem Relationsmodell synoptisch behandeln will. Die Ergänzungsparole „und vereint schlagen!“ ist eine Angelegenheit, die im Schoße der Wissenschaft in anderer Art erfüllt werden muß. Und zwar durchaus nach klaren, angebbaren logischen Regeln, über die man sich ebenfalls exemplarisch am Verhältnis von Phonetik und Phonologie die ersten Informationen holen kann.

Was also symbolisieren die vorerst gestrichelten Linien des Dreifundamentenschemas, wenn bestimmt ist, daß es aus der Zeichenbetrachtung gewonnene Relationen sein sollen? Platon hat nur eine von ihnen zu deuten versucht, die Laut-Ding-Relation, und sich im Kratylos, wenn auch ein bestimmter Antrieb zu neuem Zweifel in dem Dialoge vorbereitet wird, doch übergewichtig für das νόμος oder θέσει seiner disjunktiven Frage entschieden. Es steht also an jenem Platze des Schemas, modern-mathematisch gesprochen, eine *Zuordnung* der Lautzeichen zu Gegenständen und Sachverhalten. Die historische Präambel dieser Zuordnung kennen die Sprecher von heute nicht. Die Sprachforschung vermag zwar die Zuordnung in vielen Fällen erstaunlich weit zurück in die Vergangenheit zu verfolgen und nachzuzeichnen; schließlich aber reißt überall der Faden ab. Sprecher und Sprachforscher bekennen beide: Wenn wir „heute“ den Laut und das Ding hin und her vergleichend betrachten, so ergibt sich keine „Ähnlichkeit“ zwischen beiden, wir wissen auch in den meisten Fällen nicht, ob je eine bestanden hat und ob um dieser Ähnlichkeit willen die Zuordnung ursprünglich vollzogen worden ist. Das ist alles und eigentlich schon mehr als wir vorerst brauchen. Denn Zuordnungen „bestehen“, wenn man auf letzte Begriffsschärfe sieht, gleichviel wie immer sie motiviert sein mögen, immer nur kraft einer Konvention (Vereinbarung im rein logischen Sinn des Wortes) und für die Kontrahenten samt ihren stillschweigend einwachsenden Mitkontrahenten.¹ Kurz: es kann bei

¹ Der deutsche Name Kuckuck mag mehr oder minder weitgehend dem bekannten Ruf, den wir im Walde hören, „ähnlich“ sein, so ist doch diese Ähnlichkeit selbst nicht mehr als das Motiv der Laut-Ding-Zuordnung, die den Namen erst zum Namen macht; zum Namen nicht des Rufes sondern des Vogels (den notabene die wenigsten der Kontrahenten lebendig im Walde und gleichzeitig mit dem Rufe wahrgenommen haben dürften). Es fehlt viel, es fehlt logisch alles für die Gleichung Ähnlichkeit = Zuordnung. Nur das steht fest, daß sich jeder Sprachgenosse anders und einfacher an der Schöpfung neuer Namen beteiligen könnte und faktisch kann, wo immer vereinbart ist, daß Ähnlichkeit überhaupt, daß irgendeine Ähnlichkeit das Zuordnungsmotiv sein soll. Zuordnung und Motiv der Zuordnung müssen aber, wie immer die Dinge liegen, logisch unterschieden werden.

der Entscheidung des Kratylos bleiben und das Lexikon einer wissenschaftlich aufgenommenen Sprache löst die Aufgabe, die sich als erste aus der Antwort des Kratylos ergibt, die Namen (wie es dort heißt) der Sprache systematisch mit ihren Zuordnungsrelationen zu den „Dingen“ darzustellen. Daß in einem Zweiklassensystem von Darstellungsmitteln vom Typus der Sprache zu den lexikalischen Zuordnungen noch Syntax-Konventionen gehören, erweitert nur den Bereich der Zuordnungsrelationen, die wir in ihr finden. Wir schreiben, um dem gerecht zu werden, an die Stelle des Schemas, wo „die Dinge“ stand, jetzt die doppelte Bezeichnung: „Gegenstände und Sachverhalte.“ Die weitere Tatsache, daß es überdies in weiten Grenzen stereotype, für die Sprachgemeinschaft mitfestgelegte Auffassungsrezepte der „Dinge“, daß es „innere Sprachformen“ in beiden Klassen gibt, kompliziert oder vereinfacht die Sache, ohne sie zu ändern. Der Erkenntnistheoretiker mag nach der Anerkennung der inneren Sprachformen von sich ausanmerken: also stellt „die Sprache“ nicht das Ding an sich dar, sondern eben eine Welt, wie sie dieser Sprache so und einer andern Sprache anders „erscheint“. Womit wir durchaus einverstanden sind, weil es unsern Zirkel nicht stört. W. von Humboldt und Cassirer und (am besten auch noch) andere Erkenntnistheoretiker können hier ihre Diskussion beginnen.

Das Thema „sprachliche Darstellung“ ist, soviel davon in einer Axiomatik enthalten sein muß, durch C unseres Essays erschöpft. Es in neuem Anlauf und in einem besonderen Kapitel der Sprachtheorie noch einmal aufnehmen bedeutet, daß man sich nicht damit zufrieden gibt, die Darstellungsart und die Darstellungsmittel der Sprache von den Axiomen der Sprachforschung her gesehen und gezeichnet zu haben, sondern noch eine andere sprachtheoretische Problemstellung kennt. Man geht in dem neuen Kapitel zurück auf das konkrete Sprechereignis und stellt von hier aus die Frage: Wie macht mans denn um darzustellen? Was macht denn der Sprecher in gegebener Situation, wie kann er die Gebilde seiner Sprache derart „benützen“, wie kann er sie (aufgreifend, nachschaffend oder urschaffend ist gleichgültig) im Lautstrom der Rede so realisieren, daß Darstellungen vorliegen? Darstellungen von allem in der Welt und außer der Welt, was immer man sprachlich darstellen kann. Die Antwort auf diese Frage wird wissenschaftlich brauchbar und allgemein genug sein, wenn sie diakritisch die Eigenart der sprachlichen gegen andere Darstellungsverfahren zu finden und begrifflich exakt zu fassen vermag.

3. Was nun folgt, ist geeignet und dazu bestimmt, die von uns unbestrittene Dominanz der Darstellungsfunktion der Sprache einzugrenzen. Es ist nicht wahr, daß alles, wofür der Laut ein mediales Phänomen, ein Mittler zwischen Sprecher und Hörer, ein „Stellvertreter“ ist, durch den Begriff „die Dinge“ oder durch das adäquatere Be-

griffspaar ›Gegenstände und Sachverhalt‹ getroffen wird. Sondern das andere ist wahr, daß im Aufbau der Sprechsituation sowohl der Sender als Täter der Tat des Sprechens, der Sender als *Subjekt* der Sprechhandlung, wie der Empfänger als Angesprochener, der Empfänger als *Adressat* der Sprechhandlung eigene Positionen inne haben. Sie sind nicht einfach ein Teil dessen, worüber die Mitteilung erfolgt, sondern sie sind die Austauschpartner, und darum letzten Endes ist es möglich, daß das mediale Produkt des Lautes je eine eigene Zeichenrelation zum einen und zum anderen aufweist. Wir nennen die semantische Relation des Lautzeichens zum Täter der Sprechthat den Ausdruck und die semantische Relation des Lautzeichens zum Adressaten den Appell.¹

Was wir da sagen von den eigenen „Positionen“ des Sprechers und Hörers im logischen Schema des Sprechereignisses, wie es der Sprachforscher in seinen Bestimmungen benutzt, ist von erheblicher Tragweite für die exakte phänomenologische Würdigung des Gegenstandes ›Sprache‹. Die Richtigkeit dieser Analyse wird offenbar in einem Inbegriff von linguistischen Tatbeständen, den ich systematisch in der Lehre vom primären Darstellungsfeld der Sprache begrifflich auszuschöpfen versuche. Die Wörter *ich*, *du*, *er* und vieles andere, was dazu gehört, erfahren ihre Sinnerfüllung einzig und allein in dem Koordinatensystem des primären Darstellungsfeldes. Folgt man als Phänomenologe unbeirrt von allem aus Schulbüchern Gelernten diesem Inbegriff linguistischer Tatbestände, dann sieht der linguistische Beobachter im konkreten Sprechereignis einen Gegenstand von folgender logischer Konstitution vor sich. Er sieht und hört im methodisch wichtigsten Fall als einer, der nicht selbst in das Gespräch einbezogen ist, wie A dem B etwas mitteilt über Gegenstände und Sachverhalte. Darf er, das ist die erste Frage, das Beobachtete in seine Protokollsätze als Handlung eintragen? Antwort: ja, er muß es sogar, um eines der unentbehrlichen Axiome seiner Wissenschaft (vgl. B) nicht auszuschalten. Sobald er aber Handlung nicht nur sagt sondern auch denkt, erfährt in seinem Objektsbereich (versteht sich) das Ganze eine Aufgliederung in Momente. Und zwar eine Aufgliederung nach dem der Erkenntnistheorie wohlbekannten Subjekts-Objekts-Schema, das sogar noch um ein weiteres Moment bereichert wird. Daß im Gegenstande einer Wissenschaft die Subjekts-Objekts-Korrelation immanent enthalten sein kann, beweist das Beispiel der Erlebnispsychologie.² Der Gegenstand ›Sprache‹, wie

¹ Früher verwendete ich die Namen *Kundgabe* und *Auslösung* dafür. Heute, so scheint es mir, gewinnt der Terminus *Ausdruck* im Kreise der Sprachtheoretiker mehr und mehr die hier vorgeschlagene enge und präzise Bedeutung; darum bevorzuge ich ihn an Stelle von *Kundgabe*. Das lateinische Wort *appellare* (engl. *appeal*) scheint mir das andere am besten zu treffen. Es gibt, wie heute jeder weiß, einen *sex appeal*; der *speech appeal* ist eine genau so greifbare Tatsache. Man darf dann freilich bei ‚Appell‘ nicht mehr an den antiken Terminus ‚Appellativa‘-Nennwörter denken. ² Vgl. dazu R. Reininger, *Das psychophysische Problem*² 1930.

ihn der Linguist bestimmt, ist noch um eine Aufbaustufe verwickelter als der Gegenstand ›Erlebnis‹. Denn die Sprechhandlung enthält den Sprecher als Handlungssubjekt, den Agenten *ich*, dazu den Adressaten *du* und in Korrelation zu beiden wieder das *worüber*, worin außer dem personalen *er* der Inbegriff aller Gegenstände und Sachverhalte enthalten ist. In einem derart konstituierten Gegenstand und nur in ihm ist Raum für die drei semantischen Relationen der Sprachzeichen. Wer das eine hinnimmt oder verwirft, muß auch das andere hinnehmen oder verwerfen.

Die entscheidende wissenschaftliche Verifizierung dieser Konstitutionsformel ist erbracht, wenn es sich herausstellt, daß jede der drei Relationen, jede der drei Sinnfunktionen der Sprachzeichen ein eigenes Gebiet sprachwissenschaftlicher Phänomene und Fakta eröffnet und thematisiert. Und so ist es. Denn „der sprachliche Ausdruck“ und „der sprachliche Appell“ sind Teilgegenstände der ganzen Sprachforschung, die nicht nur eigene Bemühungen und Methoden erfordern, sondern auch eigene Strukturen aufweisen. Die Lyrik kurz gesprochen und die Rhetorik haben jede etwas Eigenes an sich, was sie unter sich und von der — sagen wir einmal Epik, um nicht aus dem Konzept zu fallen — unterscheidet, und noch auffallender verschieden sind ihre Strukturgesetze natürlich von dem Strukturgesetz der wissenschaftlichen Darstellung. Dies ist in schlichteste Worte gefaßt der Inhalt der Lehre von den drei Sprachfunktionen.

4. Laßt uns, um dies, soweit es heute gehen mag, rein sematologisch wahrscheinlich zu machen, mit dem sprachlichen Ausdruck beginnen. Wir stellen definitorisch fest: Das Faktum als solches, daß Laut und Rede hic et nunc mit allem drum und dran (die Darstellung nicht aus-, sondern eingeschlossen) die Tat und das Werk des Sprechers in der Sprechsituation ist, begründet den Anspruch von Laut und Rede, überhaupt als ausdrucks haltig betrachtet zu werden und als Ausdrucks haltiges im Sprechverkehr zu fungieren. Dieser neue Satz über die Sprache, daß sie Ausdruck sei, muß (das ist die erste Sorge des Logikers) natürlich Platz haben und bestehen können, ohne das Axiom von der Darstellungsfunktion der Sprache zu tangieren. Wie verhält sich die Darstellung zum Ausdruck? Kann, um die Existenzfrage (im Sinne der Mathematiker) vor auszuschicken, dasselbe gleichzeitig zwei Herren dienen, der Darstellung und dem Ausdruck in eins? Antwort: ja, denn es gilt für das konkrete Etwas, das in der Sprechsituation produziert wird, in beiden Richtungen das Prinzip der abstraktiven Relevanz. Der Lautstrom der Rede geht mit anderen relevanten Momenten in die Darstellung als in den Ausdruck ein und die in beiden Richtungen relevanten Momente erweisen sich in gewissen Grenzen als unabhängige Variable.

So ist, um andeutend nur ein weiteres Wort darüber zu sagen, das ganze Strukturmodell der Sprache, das wir in C entwickelt haben, von der Darstellung her zu begreifen. Allein diese Struktur läßt Spielräume allenthalben für den Ausdruck. Die indoeuropäischen Sprachen z. B. überlassen wie die meisten anderen den Großteil der *musikalischen* Modulationen und Varianten (Rhythmus, Melodie, Tempo u. dgl.), überlassen das meiste an Gestaltungsmöglichkeiten des Lautstromes in diesen Dimensionen, dem Ausdruck. Dies und noch viel mehr kann ausdrucks haltig sein und fungieren, ohne den reinen Darstellungsgehalt der Rede zu tangieren. Wir erkennen noch einmal die Wichtigkeit des Prinzips der abstraktiven Relevanz; denn einfach genug steht, was unverbraucht (ungenutzt) bleibt vom einen, dem andern zur Verfügung. Ebenso erkennt der zögernde Sprachforscher hier noch einmal die Bündigkeit des Beweises von der Idealität der Sprachgebilde. Es kann nur Abgezogenes sein, was man darunter zu verstehen hat, und das Konkretum muß abstraktiv zerlegbar sein, um in mehr als einer Richtung auf einmal mit unabhängigen variablen Momenten relevant zu werden.

Dann weiter: zu dem sematologischen Unterschied des Ausdrucks von der Darstellung, auf den wir damit gestoßen sind, haben einige unter den klassischen englischen Logikern dann der philosophische Mathematiker Frege, dann Marty, Meinong, Martinak, Husserl und Gomperz so übereinstimmend das Entscheidende herausgehoben, daß ich hier dem, was ich seit 1918 selbst darüber geschrieben habe, kaum etwas hinzuzufügen brauche. Es sei denn die Bemerkung, daß man eigentlich terminologisch zweckmäßig das alte *ordo et connexio rerum*, welches Spinoza wohl formelhaft den Scholastikern nachgesprochen hat,¹ wieder aufspalten sollte, um dann der Darstellung, die auf Zuordnung basiert ist, den *ordo* und dem Ausdruck sowohl wie dem Appell die *connexio rerum* unterzulegen (*supponere*). Dasselbe nur in anderen Worten enthält die Unterscheidung, die ich in sachlicher Übereinstim-

¹ Herr Dunin-Borkowski war so freundlich mir auf eine Anfrage brieflich folgendes in Stichworten mitzuteilen, was ich mit seinem Einverständnis hier wiedergebe: „1. ‚ordo-connexio‘ gewiß der Scholastik bekannt; aber diese Zweiheit lag wohl Spinoza näher in der Populärphilosophie seiner Zeit, die eine Kosmos-Einheit durchzuführen suchte. Sachlich überall wohl derselbe Sinn: nicht bloß eine Reihe (series) zeitlich aufeinander folgender Dinge, sondern eine Reihe mit irgendeiner Art innerer Beziehung der aufeinander folgenden Größen (connexio). Aber auch eine einheitliche Art aller dieser „Connexionen“ und ihre Vollendung zu einem Ganzen (*ordo*), so daß jeder *ordo* eine *connexio* besagt, nicht umgekehrt. 2. Spinoza hat wohl wie immer die Ausdrücke übernommen, ihnen aber einen andern Sinn unterlegt. *Ordo idearum et rerum*: in beiden Reihen dieselbe Aufeinanderfolge bis zum Gipfel des Ganzen. *Connexio idearum et rerum*: dieselbe Art der Abhängigkeit von je zwei Dingen und je zwei Ideen. Also die Art der Aufeinanderfolge in den Ideen und den Dingen vom einfachsten zum kompliziertesten Ganzen ist dieselbe, sowohl in der Art der Abhängigkeit (*connexio*) als in den Dingen und Ideen ihrem Wesen und Inhalt nach (*ordo*). So scheint es mir.“ — Ich entnehme daraus, daß mein terminologischer Vorschlag dem Denken Spinozas selbst ziemlich nahe kommt.

mung mit Meinong anderen Ortes begründet habe, die Teilung der Relationen in Gleichungs- (oder Vergleichungs-)Relationen und Abhängigkeiten. Jene bieten die Grundlage für die Zuordnungs- (kürzer: *Ordnungs-*) *Zeichen* und diese für das, was man Symptome, Indizien u. dgl. oder allgemein *Anzeichen* nennt. Die Darstellung operiert mit Ordnungszeichen, während der Ausdruck zu den Anzeichen gehört. Ein weiterer terminologischer Vorschlag geht dahin, die scholastischen Termini *existentia* und *essentia* für unsere Zwecke ihres ontologischen Haupt- oder Beisins zu berauben, um dann festzustellen, daß das Lesen und Verstehen des Ausdrucks stets ein Schließen aus Seiendem auf Seiendes, ein Schließen also *quoad existentiam* von Gegebenem auf anderes bedeutet oder mitenthält.¹ Das Lesen und Verstehen einer Darstellung dagegen enthält denselben Schluß höchstens sekundär und muß ihn auf Umwegen machen, weil die Zuordnung ihrem Wesen nach das eine zum andern bringt nach der Struktur der beiden oder, wie die Scholastiker sagten, *quoad essentiam*.

Heinz Werner schlug die einprägsame Formel vor, man müsse weg von der Betrachtungsweise des Physikers den Dingen ein „Gesicht“ abgewinnen, um, wenn sie eines haben, ihren Ausdrucksgehalt zu finden. Das ist durchaus treffend gesagt, aber doch nicht mehr als eine praktische Anweisung: mache es so, wie es dir für das menschliche Gesicht geläufig ist. Man könnte ebenso gut sagen: mache es so, wie es dir für Stimme und Rede geläufig ist. Subsumieren wir darüber hinausgehend das Ausdruckshaltige unter das Zeichenhafte in der Welt und damit den Ausdruck unter die Zeichenfunktionen, dann hängt der wissenschaftliche Ertrag dieser Einordnung davon ab, wieweit man in der Sematologie zu Struktureinsichten über das Zeichenhafte überhaupt gelangt, Einsichten, die dann auch für den Ausdruck gelten.² Sätze wie der vom Prinzip der abstraktiven Relevanz sollten Zweifel daran, ob das möglich ist, zerstreuen. Besser jedoch ist es auch für die reine Theorie, wenn sie sich auf gute Tatsachenforschung stützen kann.

¹ Das Buch von Ph. Lersch, *Gesicht und Seele* (1932) enthält in der Einführung einige sematologische Überlegungen, die an Husserl orientiert sind. L. findet für den Ausdruck die korrekte Formulierung, daß es auf die Miterfassung von „Coexistierenden“ ankomme. Ein paar Punkte sind schief und unzulänglich, die korrekt und zulänglich gefaßt sein könnten, wenn der Verfasser sich sorgfältiger nach dem schon Erreichten umgesehen hätte. Bald pfeifen's die Spatzen von den Dächern, das Lied nämlich von der „Darstellungsfunktion“ der Sprache; warum glaubt der Psychologe Lersch, noch einmal *ab ovo* beginnen und teilweise neue Termini prägen zu müssen? — Der experimentelle Befund von Lersch ist, wenn man die stärksten Partien seiner Analyse herausgreift, sehr instruktiv. Man vergleiche z. B. die an der Lidspalte des Auges und an der Blickrichtung von ihm isolierten Ausdrucksmomente und deren Zusammengehen im komplexeinheitlichen Ausdruck mit dem, wie in der darstellenden Sprache Synthemata fungieren. Man erkennt sofort und scharf das Gemeinsame und Differente der Ausdruckskomplexionen und der darstellenden Synthemata der Sprache.

² Man sollte nicht viel streiten darüber, ob es zweckmäßiger sei, den terminus *Zeichen* etwa nur den Ordnungszeichen als solchen vorzubehalten, oder ihn auch den *Anzeichen*

Es geht sehr lebhaft zu in unseren Tagen auf dem Gebiet der Ausdrucksforschung, Physiognomik ist heute nicht nur ein Sport, sondern wieder eine sehr ernst betriebene Angelegenheit der Wissenschaft geworden. Wenn ich angeben sollte, was mir das Wichtigste und Erfolgreichste zu sein scheint, so dürften die Namen Klages und H. Werner nicht fehlen, der soeben ein zusammenfassendes Buch über die Sprache als Ausdruck veröffentlicht hat.¹ Wir haben in Wien eine Reihe von Untersuchungen über „Stimme und Persönlichkeit“ teils durchgeführt, teils noch im Gang. Ich will hier rasch skizzieren, was uns, die daran arbeiten, als die zwei korrelativen Faktoren in jedem menschlichen Ausdruck erscheinen. Man stößt, gleichviel ob man mit dem Hineinwachsen des menschlichen Kindes in das Ausdrucksverständnis beginnt oder sich an die phänomenologisch durchsichtigsten Analysen fein geübter Erwachsener hält, stets auf zwei ineinandergreifende Verfahrensweisen: das *Resonanzverfahren* und das *Indizienverfahren*. Nur das allverbreitete Indizienverfahren macht eine Reihe von Tatbeständen erklärbar, die so bekannt sind, daß man ohne umständliche Mitteilung von besonderen Beobachtungsbefunden als Theoretiker auf sie hinweisen und von ihnen ausgehen kann. Das vielleicht Wichtigste daran ist, daß in einer vorverstandenen konkreten Lebenssituation so gut wie alles und jedes zum Anhalt einer Ausdrucksdeutung werden kann — genau wie in jedem anderen Indizienverfahren.

Der Leser denke einen Augenblick an einen modernen Meister der

zu lassen, wie es das Deutsche und alle anderen indoeuropäischen Sprachen dem Logiker vorgeschlagen haben. Man sollte kein Wesens daraus machen, bevor bestimmte Konsequenzen aus dem einen und anderen abgeleitet und damit die Gründe des pro und contra aufgedeckt sind; ich werde an anderem Ort zeigen, daß die „Anzeichen“ (Symptome, Indizien), zu denen der Ausdruck gehört, den Ordnungszeichen logisch näherstehen als beide zusammen allem übrigen in der Welt, was Anspruch darauf erhebt, als Stellvertreter betrachtet zu werden. Erst dieser Abhebungs- und Verwandtschaftsnachweis wird es rechtfertigen, daß wir in der Definitionsfrage dem Vorgehen der indoeuropäischen Sprachen und den besten Köpfen unter den Logikern, die sich mit der Sache befafßt haben (Husserl, Meinong u. a.), folgen.

¹ H. Werner, Grundfragen der Sprachphysiognomik. 1932. Die psychologischen Experimente W.s machen den Umweg über das „Gesicht“ der Wortklänge sozusagen; sie suchen zu bestimmen, was man als Sprecher und Hörer „aus“ diesem Gesicht über die Eigenschaften der genannten Dinge erfaßt. Das kann (da sprachgeschichtliche Fragen ausscheiden) nur so gemeint sein, daß ebensoviel „aus“ den Wortklängen herauszuhören ist als man in sie hineinlegt. Der Deutsche fühlt nach Werner dem Wortklang *Seife* etwas anderes ein als der Franzose seinem *savon*. „Insoweit als die Dinge unmittelbar gefühlter Ausdruck sind, ist die Sprache, die sie benennt, Ausdruckssprache“ (S. 10). Es wird leicht zu zeigen sein, daß die „Innerlichkeit“, welche da durch das „Gesicht“ der Wörter aus den Dingen uns anstrahlt, eine ihnen vorher von uns eingegebene Innerlichkeit ist. Sie offenbaren, was man ihnen eingelegt hat, sie strahlen wie der Mond das geborgte Licht zurück. Wir dagegen denken bei sprachlichem Ausdruck zuerst an das, was man dem Klangstrom der Rede über die Innerlichkeit des Sprechers ohne den Reflex über die Nennfunktion anhören kann. Beides mag nebeneinander untersucht werden. Ich werde an anderer Stelle kritisch auf Werners „Sprachphysiognomik“ eingehen.

künstlerischen Gestaltung des stummen Ausdrucks im stummen Film wie Charlie Chaplin und daran, wie dieser es technisch anstellt, den Zuschauer zu erschüttern durch Blicke in die Innerlichkeit des gemimten Helden. Dieser Held gerät auf der Leinwand in die merkwürdigsten Situationen, die wir menschlich durch und durch zu kennen meinen; und das ist die erste Voraussetzung. Unter solchen Vorbedingungen nun kann schlecht-hin alles, sowohl was er tut als was er nicht tut, ob er in gegebenem Augenblick lächelt oder nicht lächelt, ob er sich bewegt oder stillsteht usw. in infinitum mit Ausdruck geladen sein. Das ist wörtlich zu nehmen, das Inventar von Ausdrucksmitteln in solchen Situationen ist genau so unerschöpfbar für den ordnenden Theoretiker wie irgendein anderes Indizieninventar, das man aufstellen wollte.¹

Ein Virtuose des Ausdrucks häuft oft, manchmal isoliert er auch in raffinierter Art die Indizien, auf welche er die Beschauer aufzumerken zwingt. Unsere Versuchspersonen hatten einfachere Deutungsaufgaben als der Zuschauer im Kino; sie sollten Sprechstimmen, die sie von Gram-mophonplatten hörten, den vor sie aufgestellten Photographien der Sprecher richtig zuordnen und Auskunft darüber geben, wie sie dies zustande bringen. Sie brachten es in einem Zufallstreffer weit über-steigenden Prozentsatz der Fälle zustande und in ihren Auskünften wird das Indizienverfahren in vielen Varianten manifest. Allein es ist nicht das einzige. Wenn wir an Kindern und Erwachsenen sehen, wie einer den andern „ansteckt“ durch Ausdrucksbewegungen, dann nennen wir dies unvermittelte Ansprechen des andern auf den einen bildlich eine Art von Resonanz. Und dieser Resonanzvorgang ist das zweite, wor-auf sich in unsern Versuchen und wohl überall die Ausdrucksdeu-tung stützt. Details zu erörtern ist nicht der Ort, ich möchte abschlie-ßend nur noch einen Punkt berühren.

Welches ist das zweite Fundament der Ausdrucksrelation? Sum-marisch angegeben offenbart sich nach Klages im Ausdruck die „Per-sönlichkeit“. Das weist darauf hin und bewiese, wenn man es sonst nicht wüßte, daß Klages das ›Persönlichkeit‹ Genannte vorzüglich im Erlebnisaspekt der Psychologie bestimmt wissen will; seine Per-sönlichkeitsbestimmungen erfolgen mit einem Inventar von erlebnis-psychologischen Begriffen. Was ich sagen möchte ist, daß man auch anders vorgehen kann in der Charakterologie, nicht aber in der Aus-druckslehre. Will man dem Begriff Ausdruck seinen spezifischen Sinn erhalten, dann muß als zweites Fundament der Ausdrucksrelation so etwas wie *die Innerlichkeit* des Ausdrückenden stehen, wozu natürlich nicht nur aktuelle Erlebnisse, sondern der Inbegriff all der Momente ge-hören, aus denen Klages den Charakter logisch aufbaut. Die Innerlich-

¹ Die Kainz-Biographie von Helene Richter ist eine wahre Fundgrube sorgfältig notierter Indizien, die Kainz in seine Bühnendarstellungen einsetzte.

keit als Korrelat zu den Ausdrucksphänomenen — das gibt ein wohldefinierbares Begriffspaar.

Gehört das nun alles unter die Jurisdiktion der Sematologie? Was die Resonanz angeht, so enthalte ich mich vorerst jeder Antwort auf die gestellte Frage. Die Resonanzkomponente ist die praktisch einfachste aber theoretisch dunkelste Angelegenheit.¹ Dagegen gehören die Indizien natürlich zu den Zeichen und das Indizienverfahren zum Anwendungsbereich sematologischer Einsichten. Es gibt im Ausdruck, wie man aus Lerschs Untersuchung entnehmen kann, auch etwas wie eine Symptomensyntax. Ihr Strukturgesetz ist, soweit ich zu sehen vermag, ein ganz anderes als das der Syntax darstellender Zeichen. Im übrigen wäre eine allgemeine Indizienlehre nicht nur für die Physiognomik, sondern auch für die Kriminologie, für die Einsicht in die auf Symptome gestützten Diagnosen des Arztes usw. von hervorragender Wichtigkeit. Ich habe in der Krise d. Ps. die psychoanalytische Methodik als Detektivverfahren charakterisiert. Es scheint, daß ein für diese theoretischen Dinge gewiß berufener Psychoanalytiker das Thema umsichtig aufgegriffen hat.² Man erkennt nach diesen Einordnungen noch einmal, daß der Begriff „Ausdruck“ das Diakritikon braucht, das wir ihm durch sein Korrelat >Innerlichkeit< verliehen. Sonst zerfließt er ins Unbestimmte.

5. Um zu finden, was die alten Meister der Sprachwissenschaft über den *Appell* wußten, schlägt man nicht die deskriptive Grammatik, sondern das was sie Rhetorik genannt haben auf. Im Zuge des sachlichen Ausbaus der Sprachtheorie, wie sie mir vorschwebt, wird es vielleicht einmal lohnend sein, historische Studien zu treiben und z. B. die Technik der römischen und anderer großer Rhetoren an der Quelle unter neuen Gesichtspunkten zu betrachten. Die deskriptive Grammatik ist schnell fertig mit den geformten Appellmitteln der Sprache. Da ist der Vokativ, von dem man immer schon wußte, daß er seiner Funktion nach aus dem System der andern „Kasus“ des Nomens herausfällt und sich störrig benimmt im Satzbau. Daneben steht der Imperativ, der sich ebenso von den übrigen Verbalformen absondert und außerdem manchmal, z. B. in den indoeuropäischen Sprachen, als endungsloser Verbalstamm auftritt (*veni, komm*). Die Historiker deuten dies im Sinne des Hineinragens einer älteren in die jüngere Sprachschicht; das heißt eben in unserer Terminologie, daß die formhaften Appellwörter Fremdlinge geworden sind im Reigen der andern Formen, deren Beruf

¹ Herr Kollege Eino Kaia hat in unserer Kinderpsychologischen Forschungsstelle in Wien während eines halben Jahres ungemein umsichtig und geschickt durch Versuche eine Reihe von bekannten Tatbeständen und neue, die er fand, so aufgeklärt, daß man heute Indizienverfahren sagen muß, wo wir selbst gestern noch Resonanz gesagt haben. Siehe *Annales Universitatis Aboensis* Ser. B. Tom. 17 (1932).

² Vgl. S. Bernfeld, Die Deutung in der Psychoanalyse. Z. f. a. Ps. 42 (1932).

rein oder reiner im Darstellen liegt. Ich sage „reiner“, weil der verbale Imperativ ja der Nennfunktion (im weitesten Sinn des Wortes) durchaus nicht bar ist; die Angabe der Tätigkeit in *komm!* ist und bleibt ein Moment der Darstellung, das nur in den seltenen nahezu reinen Appellwörter wie griechisch *ἄγε* oder das *geh!* in deutschen Dialekten (*geh bleib da!*) völlig verblaßt. Noch weiter geht dies in *hallo!*, *he, pst* u. dgl., Grenzphänomenen, von denen man nicht zu sagen vermag, ob sie Vokativen oder Imperativen oder beiden zugleich äquivalent sind.

Genau besehen erweist sich eine solche Entscheidungsfrage als falsch gestellt, weil sie unberechtigt voraussetzt, auch an der Grenze der geformten Sprache müsse noch alles entweder dahin oder dorthin gehören. Nur von den reinen Interjektionen können sich die reinen Appellwörter sinngemäß abheben und ein Drittes im Chorus, d. h. reine Darstellungszeichen gibt es zum mindesten an der unteren Sprachgrenze nicht. Nennrufe oder Nennäußerungen vom Typus *ἡλασσα* oder *Feuer!*, die im Konzept der Sprachtheoretiker an den verschiedensten Systemstellen aufzutauchen pflegen, sind jedenfalls, was sonst man über sie sagen mag, psychologisch nicht gänzlich kundgabe- und appellfrei auszudenken und nachzuweisen.

Der Hauptbestand der Sprachformen hat also Darstellungsfunktionen, während der Appell ähnlich wie der Ausdruck bestimmten Modifikationen des Lautstroms der Rede und darüber hinaus anderen, von den erfolgreichsten Menschenlenkern (Predigern, Rhetoren, Dichtern) virtuos genutzten Techniken überlassen ist. Der Begriff Sprechappell (*speech appeal*) muß sachgemäß dies alles umfassen; man darf bei seiner Definition wie beim Ausdruck nicht wie mit dem Seziermesser dies oder jenes allein ausgeschnitten denken. Die Mittel wechseln; es gibt im Zeitalter der „Sachlichkeit“ Situationen und Zuhörer, die auch einen wahren Rhetor zum einfachen Darsteller trockener Tatsachen in Zahlen und Tabellen herausfordern. Denn er weiß, daß man, wo es darauf ankommt, auch damit rhetorisch sich auswirken kann. Der Weg über die Darstellung kann einem Appell dienen und es gibt selbst innerhalb der Darstellung Stellen, wo der Führer den Geführten durch Kenntnis von Faktoren und Umständen hinter der Kulisse oder ganz allgemein gesagt, eben durch eine überlegene Lenkungstechnik dahin bringen kann, wo er ihn haben will. Nietzsche hat das so ausgedrückt: Man braucht die Lüge nicht mehr, wenn man von der Wahrheit genug hat und kann mit ihr die Menschen führen und verführen, wohin man will.¹

Die sematologische Untersuchung des Appells mit solch raffiniertem menschlichen Verhalten beginnen hieße, sich unvorbereitet gleich an das Verwickeltste wagen. Es sei denn, man läßt sich am Ausgang der Untersuchung vom Verwickeltsten nur darüber belehren, (was tatsächlich unverkennbar an ihm sichtbar ist, nämlich) daß im Gesamttatbestand

¹ Im Interesse der Genauigkeit sei das paradox zugespitzte Wort Nietzsches vollständig zitiert: „Man hat zum Verkehr mit Menschen die Lüge nicht mehr nötig, wenn man genug der Wahrheit hat: mit ihr kann man sie betrügen und verführen, wohin man will.“ Ges. Werke, Nachlaß 2. Abt. XII, 263.

des Appellativen ein indirekter und ein direkter Faktor unterschieden werden muß. Ungefähr so wie die Analyse des Ausdrucks und seiner Deutung neben dem Resonanzfaktor das Indizienverfahren deutlich macht, so muß dieselbe „Resonanz“ wohl auch in der Theorie des Appells ihren Platz haben. Als Partner aber hat sie etwas anderes neben sich, was zwar wie das Indizienverfahren indirekt genannt werden darf, aber nicht einfach mit ihm identisch sein kann. Es ist nicht so, daß man den Appell kurzweg als das spiegelbildliche Pendant zum Ausdruck betrachten dürfte. O nein; dagegen sprechen oberflächlich schon einige die Symmetrie durchkreuzende Assymmetrien, die schon Marty an Beispielen feinsinnig aufgezeigt hat.¹ Noch entscheidender aber ist, daß das zweite Fundament der Appellrelation nicht das Analogon zum zweiten Fundament der Ausdrucksrelation sein kann. Nichts einfacher und einem Leser in der ersten Viertelstunde einleuchtender als die ein wenig summarisch-populäre Formel: Gleichwie der Ausdruck etwas von der Persönlichkeit (= Innerlichkeit) des Sprechers offenbart, so wendet sich der Appell an die Persönlichkeit (= Innerlichkeit) des Hörers. Dahinter aber möchte ich ein großes und wohlbegründbares Fragezeichen setzen. Gewiß, der Name Persönlichkeit kann in der Formel ruhig stehen bleiben; aber er darf im zweiten Fall nicht die *differentia specifica* der „Innerlichkeit“ erhalten. So ist es eben, wie mir scheint, daß das mit Persönlichkeit gemeinte Gesamtgepräge eines Menschen (oder auf anderem Niveau auch eines Tieres) mit dem, was z. B. Klages herausarbeitet, nicht erschöpft, nicht allseitig bestimmt ist.

Kurz: das zweite Fundament der Signalrelation ist das *Benehmen des Adressaten*. Das signalhafte Konkretum ist berufen, einen Steuerungsimpuls des Benehmens zu liefern. Es gibt ein äußeres und ein inneres Benehmen, darin haben die Behavioristen durchaus recht. Wenn man diesen Grundbegriff des Benehmens so weitherzig faßt wie z. B. Klages in seiner Persönlichkeitslehre den Begriff des Erlebens, dann gewinnt man das wahre Analogon zu >Innerlichkeit< und hat beisammen, worauf die Signale im strengsten Begriffe gerichtet sind (intendieren). Das unmittelbare Intentionsziel aller Signale ist das Benehmen des Adressaten.

Um zu demonstrieren, daß nur diese Auffassung den Tatsachen gerecht wird, darf man den Umweg zum Menschlichen über die Befunde der vergleichenden Psychologie nicht scheuen. Am Tier und am menschlichen Säugling wird, was ich sage, greifbar.² Doch ist es unmöglich, hier

¹ A. Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie I. (1908). Die Stellen im Register unter „Interesseheischende Phänomene“ und „Emotive“. Man darf sich, um den psychologischen Feingehalt zu fassen, durch die altväterliche wissenschaftliche Diktion M.s nicht abschrecken lassen und im übrigen nicht mehr als eine Notizensammlung erwarten.

² Vgl. R. Ripin und H. Hetzer, Frühestes Lernen des Säuglings in der Ernährungssituation. Eingeleitet von Ch. Bühler. Zeitschr. f. Psych. 118 (1930) S. 100 ff.

über die Tatsachen soviel zu berichten als nötig wäre, um eine solche Demonstration erfolgreich vorzunehmen, ich werde dies in einem eigenen Kapitel der Sprachtheorie tun und hier nur ein paar Andeutungen daraus geben. Besonders bei den sozialen Insekten ist das Signalwesen im Gemeinschaftsleben hoch differenziert. Der ganze Stoffverkehr z. B. ist bei Termiten, Ameisen, Wespen und Bienen reguliert durch Signale. Die Dinge dort sind von ferne vergleichbar mit dem Signalwesen höherer Stufe, das moderne Menschen zur Regulierung ihres Straßenverkehrs und im Eisenbahnwesen eingeführt haben, während vorher durch Jahrtausende nur ein paar armselige Vorläufer, die Wegweiser, den Verkehrsansprüchen genügten. Es ist eben ein gewaltiger Unterschied, ob irgendein Verkehrsnetz ein paar Dutzend oder Hundert oder aber Hunderttausende von Verkehrspartnern verknüpft und wie dicht der Verkehr ist. Gewisse Momente der Gleichförmigkeit zwischen dem Signalwesen der genannten Insekten und dem menschlichen in modernen Großstädten, Gleichförmigkeiten, die trotz des Stufenunterschiedes unverkennbar und wegen des Stufenunterschiedes theoretisch besonders interessant sind, dürften darauf beruhen, daß wir insektenhaft zusammengedrängt und auf eine insektenhafte Verkehrsdichte gekommen sind. Und damit sind wir am punctum saliens: an derartigen Einrichtungen muß man die Signale zuerst studieren. Wer mit den tierischen beginnt, dem kann nicht entgehen, worauf es ankommt, weil es im Großteil der Fälle das äußere Benehmen ist. Gelangt er von da zu den Signalen im modern-menschlichen Verkehrswesen, dann braucht er an dem einmal Erkannten nur festzuhalten, um die Diskussionen z. B. der Theoretiker des Eisenbahnsignalwesens und des Straßenverkehrswesens mit einem Schlage zu ordnen. Viel Kopfzerbrechen hat ihnen der „Signalbegriff“ z. B. der des roten und des grünen Lichtes bereitet; unsere Theorie wird ihnen sofort sagen, inwiefern die Analogie des sogenannten Signalbegriffes mit dem echten Begriffe hinkt und woher die Schwierigkeiten kommen, den „Signalbegriff“ nach dem Muster des echten Begriffes zu definieren. Die gesuchte Konstante ist kein Sachverhalt, sondern eine Benehmensform des Adressaten.

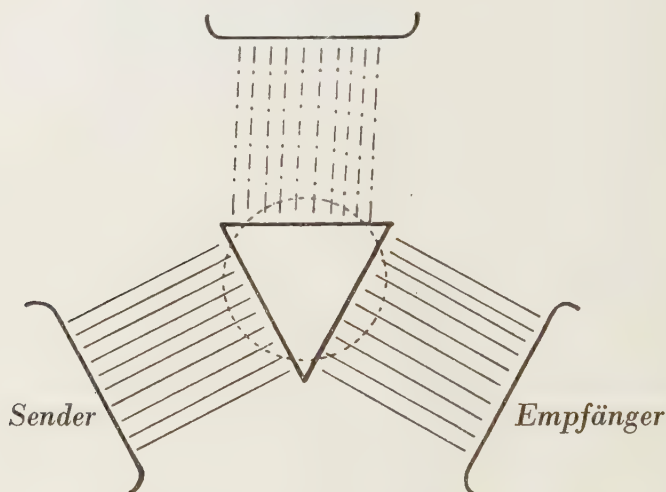
Und dann die sprachlichen Signale im Sprechappell. Es ist interessant zu fragen, wo die Leistungsgrenzen der Menschensprache im Sektor der Signalfunktion liegen. Sie liegen natürlich zum Teil im Material beschlossen; zum anderen Teil aber ist sie gerade deshalb den zwar einfacheren aber exakteren Anforderungen eines dichten Verkehrswesens nicht gewachsen, weil sie im differenzierten Sprechverkehr zum Feininstrument geworden und auf Verwicklungen und Nuancierungen hin ausgebaut ist, die dort nur stören.

Es ist nach all dem nur das grob-logische Facit, wenn man der Ordnung halber die Formel *aliquid stat pro aliquo* auch für die Signale aus-

füllt und erkennt, daß das Vertretende hier *quoad effectum* steht für das Vertretene. Das durch ein rotes Signallicht Vertretene ist letzten Endes irgendein unter anderen Wahrnehmungsverhältnissen vielleicht, vielleicht auch nicht sichtbares Durchfahrts Hindernis, über dessen Vorliegen der Signalgeber entscheidet. Erst die Einführung des Signalgebers mit seinen menschlichen Möglichkeiten in das System macht das Modell brauchbar auch für das Verständnis des sprachlichen Appells.

6. Wir haben nun alles beisammen, was zur Erläuterung der Begriffe *Darstellung*, *Ausdruck* und *Appell* gehört, und zeichnen noch einmal das Organon-Modell der Sprache:

Gegenstände und Sachverhalte



Der Kreis in der Mitte symbolisiert das konkrete Schallphänomen. Drei variable Momente an ihm sind berufen, es dreimal verschieden zum Rang eines Zeichens zu erheben. Die Seiten des eingezeichneten Dreiecks symbolisieren diese drei Momente. Das Dreieck umschließt in einer Hinsicht weniger als der Kreis (Prinzip der abstrakten Relevanz). In anderer Richtung wieder greift es über den Kreis hinaus, um anzuzeigen, daß das sinnlich Gegebene stets eine apperzeptive Ergänzung erfährt. Die Linienscharen symbolisieren die definierten semantischen Relationen des Sprachzeichens. Es ist *Symbol* kraft seiner Zuordnung zu Gegenständen und Sachverhalten, *Anzeichen* (*Indicium*) kraft seiner Abhängigkeit vom Sender, dessen Innerlichkeit es ausdrückt, und *Signal* kraft seines Appells an den Hörer, dessen äußeres oder inneres Verhalten es steuert wie andere Verkehrszeichen.

DIE PLATONISCHE GERECHTIGKEIT

Von Hans Kelsen

I.

Die platonische Philosophie steht unter dem Zeichen eines radikalen Dualismus.¹ Die Welt Platons ist keine einheitliche; und der Abgrund, der sie in allen ihren Erscheinungsformen spaltet, tritt immer wieder und unter den mannigfaltigsten Gestalten hervor. Es ist nicht eine, es sind zwei Welten, die Platon sieht, wenn er mit den Augen der Seele das transzendente, raum-zeitlose Reich der Idee, das Ding an sich, die wahre, absolute Wirklichkeit des ruhenden Seins zu schauen glaubt, und wenn er diesem transzendenten Reich den seinen sinnlichen Augen wahrnehmbaren raum-zeitlichen Bereich der uns bloß erscheinenden Dinge als einen Bereich des trügerischen Scheins, des bewegten Werdens entgegenstellt, das in Wahrheit ein Nicht-Sein ist. Ist die eine Welt der Gegenstand, und zwar der einzig mögliche Gegenstand echter Vernunft-Erkenntnis, des reinen Denkens und wahrhaften Wissens, der Episteme, so die andere das höchst fragwürdige Objekt der sinnlichen Wahrnehmung, der bloßen Meinung, der Doxa. Es ist der gleiche Gegensatz, der in der platonischen Lehre von Peras und Aperion auftritt. In dem einen, der Sphäre des Bestimmten, der Form, herrscht das Prinzip der Freiheit; sie steht unter dem Gesetz der Finalität oder Normativität. In dem anderen, der Sphäre des Unbestimmten, des Stoffes, herrscht der Zwang, das Gesetz von Ursache und Wirkung, die Kausalität. Ein Moderner würde von dem Gegensatz zwischen Geist und Natur, Wert und Wirklichkeit sprechen. Es ist der Gegensatz von *Techne* und *Empeiria*, von *Noesis* und *Aisthesis*, des aktiv Schöpferischen und des passiv Empfangenden, von *Poiesis* und *Mimesis*, von Einheit und Vielheit, von Totalität und Summe und — in seiner allgemeinsten Form ausgedrückt — von dem „Einen“ und dem „Anderen“. Auf's Menschliche bezogen aber ist es der für die platonische Lehre so überaus bedeutungsvolle Gegensatz zwischen der unsterblichen, dem Göttlichen und der Vernunft zustrebenden Seele und dem sterblichen, der Sinnlichkeit verhafteten Leib. Und ist schließlich der in der platonischen Metaphysik alles umfassende Gegensatz des überirdisch-göttlichen Jenseits und des irdisch-menschlichen Diesseits.

Und dieser vielgestaltige, proteusartige Dualismus, der sich auch der raum-zeitlichen Symbolik des Oben und Unten, Rechts und Links, Vorne und Hinten, Früher und Jetzt als Ausdruck bedient, er ist im

¹ Vgl. dazu Ernst Hoffmann, *Platonismus und Mittelalter*. Vorträge der Bibliothek Warburg 1923/4, 3. Bd. 1926. S. 17.

letzten Grunde und seinem ursprünglichsten Sinne nach der Gegensatz von Gut und Böse.¹ Dieser ethische Sinn ist nicht der einzige, aber der primäre Sinn des platonischen Dualismus, ist die tiefste Schichte des platonischen Denkens, in der alles andere wie in seinem nährenden Erdreich wurzelt. Der ethische Dualismus von Gut und Böse ist gleichsam der innerste Ring, den der erkenntnistheoretische und der ontologische Dualismus, mit dem ethischen verwachsend, aus ihm hervorstwachsend, umschließen.

Daß alle Gegensätze, in denen sich das platonische Denken bewegt, daß der platonische Chorismos seinen eigentlichen Sinn in dem Grundgedanken des Guten und Bösen findet, das ergibt sich nicht nur daraus, daß der Gegensatz zwischen den beiden Welten, wo immer er auftritt, in der Darstellung Platons als Wertgegensatz, als Scheidung einer höheren von einer niederen Welt, einer Region des Werts und einer des Unwerts erscheint, sondern vor allem daraus, daß das Ethische in der Philosophie Platons unverkennbar den Primat behauptet. Nur im Bereich des Ethischen, nur als das Gute ist der von allem Erfahrungsmaterial der Sinnlichkeit befreite Begriff des reinen Denkens möglich. In den mannigfaltigen und sich den verschiedensten Dingen zuwendenden Spekulationen, die uns in den platonischen Dialogen vorliegen, und bei den vielen Abweichungen von dem jeweiligen Hauptgegenstand, die hier so bezeichnend sind, bleibt doch stets als fester Leitstern die sittliche Idee. Sie allein führt durch oft recht verschlungene Gedankenwege sicher zum Ziel. Und dieses Ziel der gesamten platonischen Philosophie, das Ziel, dem Platon vom ersten bis zum letzten seiner Werke von den verschiedensten Seiten mit der größten Energie zustrebt, es ist das absolut Gute. Das aber ist ohne das Böse gar nicht zu denken. Soll das Gute den Gegenstand einer Erkenntnis bilden, muß diese sich auch auf das Böse beziehen; und tut es auch in der Philosophie Platons, die durchaus nicht — wie man sie meist darzustellen pflegt — eine Lehre vom

¹ Da alle ethisch-metaphysische Spekulation mit immanenter Notwendigkeit zu einem dualistischen Weltbild führen muß und daher alle religiösen Systeme einen mehr oder weniger deutlich zutage tretenden dualistischen Charakter aufweisen — die um das Gut-Böse-Problem kreisende Phantasie der verschiedensten Völker gelangt auch ohne gegenseitige Beeinflussung zu sehr ähnlichen Symbolen — ist es für das Verständnis der platonischen Moralphilosophie zwar nicht von entscheidender, aber doch auch nicht von geringer Bedeutung, ob sich ein direkter Einfluß der Ormuzd-Ahriman-Lehre Zarathustras auf sie nachweisen läßt. Einen solchen Einfluß hat zuerst Werner Jäger, *Aristoteles*, 1923, S. 133 ff. behauptet und zumindest als sehr wahrscheinlich nachgewiesen. Die Jägersche Anschauung hat dann Richard Reitzenstein, *Plato und Zarathustra*, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924/25, 4. Bd. 1927, S. 20 ff., erheblich befestigt. Die gegen Reitzenstein gerichteten Bemerkungen von Leisegang (*Philologische Wochenschrift*, 48. Jahrg., 1928, Nr. 46/47, S. 1412 ff.) sind nicht überzeugend.

Die Auffassung des platonischen Dualismus als eines ethisch-religiösen Gegensatzes zwischen Gut und Böse wird abgelehnt von Hoffmann a. a. O. S. 24.

Guten, sondern eine Gut-Böse-Spekulation ist. Gewiß, die Idee des Guten tritt in der Darstellung Platons viel deutlicher und klarer hervor als die Vorstellung des Bösen; die auf das Gute gerichteten Gedanken entfalten sich viel kräftiger und reicher als jene, die das Böse zum Gegenstand haben. Denn auf das Gute ist ja nicht nur das Denken, ist vor allem das Wollen des Ethikers gerichtet. Das Böse sollte nicht einmal gedacht sein, müßte es nicht als der Gegenpol des Guten mit diesem mitgedacht werden; bleibt aber doch eben nur mitgedacht, wird in der glorreichen Apotheose des Guten gerade nur mitgenommen. Und wie es nur der Schatten ist im Licht des Guten, so bleibt es auch bei dessen Darstellung im Schatten. Erst in den letzten Schriften Platons nimmt das Böse auch festere Gestalt an, wird es wie das Gute substantiiert und zu einem besonderen Wesen personifiziert. Denn erst in einer späteren Periode seines Schaffens wird für Platon das Böse ein Wirkliches, ein Sein, nachdem er vorher schon dem Repräsentanten des Bösen im ontologischen Dualismus: dem Werden, als dem Nicht-Sein, ein Sein hat zuerkennen müssen. Das ist ja der letzte Grund, warum nach der ursprünglichen Konzeption des platonischen Dualismus die Welt der Idee, die die Welt des Guten ist — das Gute ist doch die Zentralidee, die Idee schlechthin — allein am Sein der Wirklichkeit Anteil hat, die ihr entgegengesetzte Welt der Dinge, das Werden als ein Nicht-Sein gelten muß: weil diese Welt des Werdens, die empirische Welt der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit, die irdische Welt des tatsächlichen Geschehens, sofern sie eben der Idee als der Welt des Guten entgegengesetzt, die Welt des Bösen ist, keine andere sein kann, wenn sie auch Platon nicht ausdrücklich als solche bezeichnet. Nur das Gute soll — seinem Sinne nach — sein; das Böse soll nicht sein. Und eben darum ist das Böse das Nicht-Seiende und nur das Gute das Seiende, weil für ein ethisches Denken das Sollen das Sein ist. Weil der Ethiker will, daß das Böse nicht sein soll, ist es für ihn das Nicht-Seiende. So befriedigt er das Wollen durch das Erkennen. Und dieser — für den ethischen Charakter entscheidende — Primat des Wollens gegenüber dem Erkennen stellt sich in der objektiven Darstellung als Primat des Sollens gegenüber dem Sein, des Werts gegenüber der Wirklichkeit dar. Im reinen System des Guten ist für das Böse kein Platz. Das drückt sich eben in der platonischen und nicht nur in dieser, sondern ebenso auch in vielen anderen Gut-Böse-Spekulationen dadurch aus, daß dem Bösen oder seinem ontischen Repräsentanten die Qualität des Sein abgesprochen wird. Was sein soll: ist, hat „wahres“ Sein, wenn auch — oder weil — das, was uns zu sein scheint, nicht sein soll. Eben darum muß der Unterschied zwischen wahren, wirklichem und nur scheinbarem Sein gemacht werden, muß das, was für die gewöhnliche Anschauung Sein hat, zu einem bloßen Schein-Sein herabgesetzt werden, muß über die

auf dieses Schein-Sein bezogene sinnliche Wahrnehmung ein auf das wahre Sein gerichtetes Denken, muß über die Naturwissenschaft die Ethik gestellt werden, damit das Gute, das, was sein soll, als wahrhaft seiend, das aber, was für die gewöhnliche Anschauung seiend ist und was nicht sein soll, weil es nicht gut, weil es böse ist, und so das Böse selbst als nicht seiend behauptet werden kann. So hat noch jede Gut-Böse-Spekulation, hat noch jeder Versuch, die Welt ethisch zu deuten, die natürliche Anschauung vergewaltigt. Das Weltbild der erklärenden, auf die Wirklichkeit der sinnlichen Erfahrung, d. h. aber auf die naturgerichteten Erkenntnis wird durch die rechtfertigende, d. h. aber ethische, auf den Wert und sohin auf den Geist gerichtete Betrachtung geradezu umgekehrt.

Der ethische Dualismus ist — weil das Böse die schlechthinige Negation des Guten ist — seinem ursprünglichen Sinne nach ein absoluter; und die Tendenz, begriffliche Gegensätze absolut zu gestalten, ein ziemlich sicheres Symptom für eine ethisch-normative, letztlich auf den Wert und nicht auf die Wirklichkeit, auf das transzendente Sollen und nicht auf das empirische Sein gerichteten Betrachtung. Diese wird — zum Unterschied von jener — womöglich nicht mit absoluten Gegensätzen arbeiten, sondern das Bestreben haben, die sich ihr zunächst anbietenden Gegensätze zu relativieren, d. h. Zwischenstufen, allmähliche Übergänge von dem einen zum anderen anzunehmen, die Fülle der Erscheinungen in Reihen von nach quantitativen Differenzen ineinander übergehender Formen aufzulösen. Sie wird daher vor allem auf den Begriff der Entwicklung zielen. Gerade die Geschichte des griechischen Denkens zeigt, wie sich die Erkenntnis der natürlichen Wirklichkeit von der religiös-ethischen Spekulation dadurch loszulösen beginnt, daß die absoluten Gegensätze relativiert werden, in denen diese Spekulation überhaupt alle Gegensätze auf den Grundgegensatz von Gut und Böse beziehend, die Welt allein zu sehen vermag. Die Relativierung des Grundgegensatzes von Gut und Böse ist eine der Brücken, über die der Weg von der Ethik zur Naturwissenschaft führt. Die entscheidende Wendung dabei ist: daß auch das Böse, nicht nur das Gute als seiend, als wirklich, daß die empirische Wirklichkeit nicht nur als böse, sondern auch als gut, als eine Mischung von Gut und Böse erkannt wird. Mit dieser Relativierung des Gegensatzes von Gut und Böse ist der erste Schritt zur Selbstauflösung der Gut-Böse-Spekulation gemacht und damit diese zugleich zugunsten einer Erkenntnis der empirischen Wirklichkeit zurückgedrängt.

In der ursprünglichen Konzeption des platonischen Weltbildes zeigt sich deutlich die Neigung, den grundlegenden Dualismus zu verabsolutieren. Zwischen den beiden Welten, in die sich das Ganze des Universums spaltet, zwischen dem Bereich der *Doxa* und dem der

Episteme nimmt Platon einen unüberbrückbaren Gegensatz an. Eine vollkommene Loslösung von der Welt der sinnlichen Erfahrung, eine radikale „Umkehr“ ist notwendig, wenn der Weg beschritten werden soll, der aus der Welt des bloßen Scheins zur Erkenntnis des wahren Seins führt. Aber diese Abkehr von der Welt der Sinnlichkeit und diese restlose Hinwendung zur geistigen Welt der Idee wäre unverständlich, wenn sie nicht die Abkehr vom Bösen und die Hinwendung zum Guten bedeuten würde. Was Platon mit dem berühmten Höhlengleichnis sagen will, ist: „daß man diese der Seele eines jeden innewohnende Kraft des Wissens und das Organ, durch welches ein jeder zur wahren Erkenntnis gelangen kann, ganz ähnlich wie wenn man das Auge aus dem Dunkeln nicht anders nach dem Hellen umwenden könnte als mitsamt dem ganzen Leibe, so sie mitsamt der ganzen Seele aus dem Bereich des Werdenden nach der anderen Seite umkehren muß, bis sie fähig geworden ist, die Betrachtung des Seienden und des Hellsten unter dem Seienden auszuhalten; dies aber ist, wie wir behaupten, das Gute.“ Aber gerade in diesem Zusammenhang kann man lesen, daß die Seele, die zwar mit guter Sehkraft ausgestattet, nicht aber zu jener vollen „Umkehrung“ gelangt, „an das Böse gekettet ist, so daß sie, je schärfer sie sieht, um so mehr Böses verübt“, sie, „der die mit dem Werden verwandten Bestandteile“ — das sind die Begierden und Lüste — „wie Bleikugeln anhängen“ und „die Sehkraft der Seele nach unten hin wenden“ (Politeia, VII, 4, 518/519 St.). Nur wenn die Sphäre der sinnlichen Wahrnehmung das Böse und die des Denkens das Gute bedeutet, kann man den Verzicht verstehen, Wahrnehmen und Denken miteinander zu verbinden. In der Lehre von der völligen Umkehr drückt sich weder eine psychologische noch eine erkenntnistheoretische Einsicht aus. Nur die ethische Erfahrung des Sünders, der zum Heiligen wird, kennt das für solchen Wandel typische Erlebnis der grundstürzenden „Umkehr“. Die Gut-Böse-Spekulation ist es, die den Gegensatz von sinnlicher Wahrnehmung und Denken mit dem von Einzelding und Idee verbindet und so ins Absolute steigert.

Aber Platons Lehre zeigt nicht nur diese, zeigt auch die entgegengesetzte, auf Relativierung der Gegensätze gerichtete Tendenz. Sein Denken ist so zwiespältig wie die Welt, die es spiegelt. Und so sieht man in seinen Werken zwar einen schroffen Dualismus, der keine Brücke zwischen den beiden Welten duldet, auf der die Erkenntnis von der Einen zur Anderen fortschreiten könnte, einen tiefen Pessimismus, der die diesseitige Welt und die Möglichkeit ihrer Erkenntnis negiert, um — im Sein wie im Erkennen — nur die jenseitige zu bejahen, einen pessimistischen Dualismus, der sich zu der gewaltsamsten Umkehrung versteigt, die je ein die Natur und ihre Wissenschaft verachtendes Genie der Ethik gewagt, indem es das in der Erfahrung Gegebene als nicht

erkennbar und nur das jenseits aller Erfahrung Liegende zum Gegenstand der wahren Erkenntnis proklamiert; daneben aber auch das deutliche Streben, die Kluft zwischen den beiden Welten irgendwie auszufüllen, zwischen den einander unversöhnlich gegenüberstehenden Produkten einer dualistischen Spekulation ein Mittleres, ein Vermittelndes einzuschieben. In mannigfachen Formen tritt auch diese Lehre von einem Metaxy auf, das stets das Symptom einer Wendung vom pessimistischen Dualismus weg zu einer auch die Welt der empirischen Wirklichkeit anerkennenden Grundhaltung ist.

II

Mehr noch als jedes andere geistige Schaffen ist das der großen Ethiker verwurzelt in ihrem persönlichen Leben, entspringt alle Gut-Böse-Spekulation aus dem den ganzen Menschen erschütternden ethischen Erlebnis. Und so ist auch das gewaltige Pathos, von dem das Werk Platons getragen wird, sein tragischer Dualismus und die heroische Anstrengung, ihn zu überwinden, zutiefst gegründet in dem besonderen Charakter dieser philosophischen Individualität, in der Eigenart des Schicksals und der dadurch bedingten, höchstpersönlichen Einstellung zum Leben. Die Linie des platonischen Lebens aber wird grundlegend bestimmt durch die Leidenschaft der Liebe, durch den platonischen Eros. Das Bild, das wir uns vom Menschen Platon aus den von ihm hinterlassenen Dokumenten machen können, zeigt keine kühl-kontemplative Gelehrtennatur, die ihr Genügen daran findet, die Welt erkennend zu erleben, keinen Philosophen, dessen Sinnen und Trachten nur darauf gerichtet ist, das Getriebe des menschlichen wie außermenschlichen Geschehens zu schauen und zu durchschauen, die verwirrende Fülle des Gegebenen klärend zu erklären. Sondern eine von den gewaltigsten Affekten erschütterte Seele, in der — verschwistert mit ihrem Eros, von diesem nicht zu scheiden — ein nicht zu unterdrückender Wille zur Macht, zur Macht über Menschen lebt. Menschen liebend zu bilden, bildend zu lieben und ihre Gemeinschaft als eine Liebesgemeinschaft zu gestalten, ist die Sehnsucht dieses Lebens, die Form des Menschen und die Reform seiner Gemeinschaft sein Ziel. Darum nimmt sein Denken sich nichts anderes so sehr zum Gegenstand wie die Erziehung und den Staat¹ und darum wird ihm zum höchsten Problem: das Gute, die Gerechtigkeit, die die einzige Rechtfertigung für die Herrschaft von Mensch über Mensch, die einzige Legitimation der Paideia ebenso wie der Politeia ist. Aber die pädagogisch politische Leidenschaft Platons strömt aus der Quelle seines Eros. Ist einmal erkannt,

¹ Vgl. Werner Jäger, Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. Ein Entwurf. Sonderabdruck aus „Die Antike“ IV. 1928.

daß von diesem Eros die Dynamik des platonischen Philosophierens ausgeht, dann darf man auch vor der Eigenart dieses Eros nicht die Augen verschließen. Denn die Eigenart dieses Eros ist es, die Platons persönliches Verhältnis zur Gesellschaft im allgemeinen und zur athenisch-demokratischen Gesellschaft im besonderen, die seine Flucht vor dieser Welt und zugleich seine Sehnsucht bestimmt, sie gestaltend zu beherrschen.

Dieser, der knabenliebende Eros, droht Platon in einen Gegensatz zur Gesellschaft und damit zur Welt überhaupt zu drängen. Denn er tritt bei ihm nicht in der Form auf, in der er in den vornehmeren Kreisen Athens — aber wohl nur in diesen und nicht in den tieferen Volksschichten — verbreitet war: nicht als eine Erweiterung und Bereicherung des normal-gesellschaftlichen Lebens, sondern dieses ausschließend.¹ Die Liebhaber schöner Knaben, sie hatten in der Regel zu Hause Frau und Kind, so insbesondere auch Sokrates. Aber für Platon hat eine Frau nie eine Rolle gespielt. Die Ehe, auch von der griechischen Religion mit dem Glorienschein der Heiligkeit umgeben, die Familie, dieses Grundelement auch des griechischen Staates, blieb ihm, der sein Leben in einem Männerkreis vollendete, tief innerlich fremd. Zur Erfüllung der wichtigsten vaterländischen Pflicht, dem Staate durch Zeugung ehelicher Nachkommenschaft neue Bürger zu schenken, fühlte er sich außerstande; und mußte das um so schmerzlicher empfunden haben, als seine ganze geistige Haltung gegen den moralischen Verfall der Zeit und auf die Wiederaufrichtung altväterlicher Sitte gerichtet war. In diesem völligen „Anderssein“ lag die Gefahr eines tiefen Konflikts zu der sozialen Realität mit ihrem der Veranlagung des Philosophen fremden Lebensgesetz. Außerhalb des dorischen Kulturkreises, insbesondere in Athen galt die Päderastie trotz, ja vielleicht gerade wegen ihrer Verbreitung in gewissen Kreisen als naturwidriges Laster. Bei Homer ist noch keine Spur von ihr zu finden. Die großen Tragiker Aischylos und Sophokles scheinen trotz ihren persönlichen Neigungen nicht gewagt zu haben, sich für sie öffentlich einzusetzen. Euripides hat sie direkt abgelehnt, die Komödie, insbesondere die des Aristophanes, sie mit den Waffen des schärfsten Hohnes und Spottes gegeißelt, die Sophisten haben sie entschieden bekämpft. Und auch die athenische Strafgesetzgebung zeigt deutlich eine gegen die Päderastie gerichtete Tendenz. Für die schroff ablehnende Haltung, die die athenische Gesellschaft gegen diesen Eros einnimmt, sind sogar nicht wenige, wenn freilich auch nur indirekte Belege in den platonischen Dialogen „Symposion“ und „Phaidros“ zu finden, in denen Platon den knabenliebenden Eros gegen die offizielle Anschauung

¹ Über die Homosexualität in der griechischen Gesellschaft und die Bedeutung dieses Eros für die Philosophie Platons vergleiche meine Abhandlung: „Die platonische Liebe“ in der Zeitschrift „Imago“ XIX. Jahrg. 1933, Heft 1, S. 34ff.

verteidigt und sich zu ihm — wenn auch in seiner vergeistigten Form — bekennt. Aber als staatsgefährlich, als Quelle „unsägliches Unglücks für den Staat wie für den einzelnen“ hat der alte Platon in seinem letzten Werk, in den „*Nomoi*“ (VIII, 5, 836 St.) diesen Eros bezeichnet, zu einer Zeit freilich, da er von seiner Tyrannei schon befreit war. Nur dadurch, daß er als Jüngling und Mann von allem Anfang an seinen Eros mit beispielloser Energie und höchster sittlicher Kraft zu vergeistigen bemüht ist, wird der offene Konflikt vermieden. Und indem Platon seinen Eros in den Dienst seiner Philosophie stellt, die Schau des geliebten Knaben zur ersten Stufe auf dem Weg zur Erkenntnis des Guten erklärt, ihn so seiner innersten Natur, aller Sinnlichkeit entkleidet, ihn so unter dem Druck der gesellschaftlichen Anschauung und der eigenen sittlichen Überzeugung völlig sublimiert, erzielt er für ihn die ersehnte Rechtfertigung. Es ist im „*Symposion*“, in diesem hohen Lied der platonischen Liebe, wo der Philosoph seinen Eros, unter dem er mehr gelitten haben mag, als die Dialoge verraten, vor sich selbst und der Welt und damit die Welt vor sich selbst sittlich legitimiert. Auf die Frage des Sokrates, was eigentlich Eros sei, läßt Platon die Seherin Diotima antworten: „Ein großer Dämon, oh Sokrates, und wie alles Dämonische steht er mitten zwischen Gott und Mensch . . . die Mitte von Beiden erfüllend, so daß das All selbst in sich selbst gebunden ist“ (XXIII, 202 St.). Was die platonische Welt gespalten, verbindet sie wieder. Eros hat den Chorismos gezeugt, Eros hebt ihn wieder auf.

Damit erhält der platonische Dualismus eine optimistische Wendung. Die platonische Philosophie nimmt, mit der Tendenz, den Gegensatz von Gut und Böse zu relativieren, eine Richtung, die wieder in das Diesseits weist und auf ein einheitliches Weltbild zielt, das auch die — nicht nur mehr ethisch gedeutete, sondern als seiend begriffene, weil nicht schlechthin böse — Natur umfaßt; eine Richtung, die vor allem zu Staat und Gesellschaft zurückführt. Dabei ist es von größter Bedeutung, daß Platon in der Rede der Diotima — wie übrigens auch in den Reden aller Teilnehmer am Gastmahl — den sozialen Charakter seines Eros hervorhebt, um ihn so gegen den üblichen Vorwurf der Gesellschaftsfeindlichkeit, ja Staatsgefährlichkeit zu verteidigen. Immer wieder versichert Platon, daß auch der knabenliebende Eros, wenn er vergeistigt wird — und nur er ist einer Vergeistigung fähig — ein zeugender, ein gebärender Eros sei. Aus dem Munde der Seherin läßt er verkünden, daß die schönsten Kinder des in der Seele zeugenden geistigen Eros nicht nur Dichtungen oder Werke der bildenden Kunst, sondern gesellschaftliche Ordnung, Staatsverfassungen, Gesetze, Werke der Gerechtigkeit sind. Unter den „unsterblichen Kindern“, die zurückzulassen wertvoller ist als leiblich sterbliche, nennt er die Gesetze Solons und die Kinder, die „Lykurgos zurückließ in Lakedämon“ zur Rettung von

Hellas (XXVII, 209 St.). Das ist ein höchst persönliches Bekenntnis Platons,¹ denn das sind die Kinder, die sein Eros in ihm auslösen wollte: die besten Gesetze, die gerechte Ordnung des Staates, die richtige Erziehung der Jugend. Hier enthüllt sich aufs deutlichste der innere Zusammenhang, der zwischen dem platonischen Eros und seinem Willen zur Macht über Menschen, zwischen seiner erotischen und seiner pädagogisch-politischen Leidenschaft besteht.

III

Die neue Platonforschung hat die Meinung einigermaßen erschüttert, Platon sei ein theoretischer Philosoph und das Ziel seiner Philosophie die Begründung strenger Wissenschaft gewesen. Heute weiß man, daß Platon seiner ganzen Natur nach mehr Politiker als Theoretiker war. Einen „Herrenmenschen“ nennt man ihn jetzt, eine „Imperativnatur“,² sieht in ihm vor allem den Erzieher und Gründer. Ob er das wirklich war, ob er tatsächlich die Eigenschaften eines Willensmenschen, die Fähigkeiten eines Genies der Tat in sich hatte, kann man vielleicht bezweifeln. Sicher ist nur, daß sein persönliches Ideal in dieser Richtung lag, daß er sein wollte, was ihm aus irgendwelchen Gründen äußerlich zu sein versagt blieb. Seine ganze geistige Einstellung ist jedenfalls weniger eine Sicht des Seins als eine Rück-Sicht auf das Sollen, das stets auf das Wollen, nicht auf das Erkennen weist. Und da sein ethisch-politisches Wollen durchaus metaphysisch fundiert war und sich demgemäß in einer ausgesprochen religiösen Ideologie manifestierte, macht er in seinen Schriften weniger den Eindruck eines gelehrten Systematikers der Moralwissenschaft als den eines Propheten des Idealstaates, erscheint er nicht so sehr als Psychologe oder Soziologe der gesellschaftlichen Realität denn als Prediger der Gerechtigkeit. Zeugnis dafür liefert vor allem Platons Selbstbiographie, der sogenannte VII. Brief, in dem der Greis in einer seiner ernstesten Stunden sich und der Welt Rechenschaft gibt von seinem Leben. Hier bekennt Platon, daß seine eigentliche Sehnsucht von Jugend auf die Politik gewesen und daß er Zeit seines Lebens auf den richtigen Moment für das Handeln gewartet habe. Aber auch wenn wir dieses Bekenntnis Platons nicht hätten: Aus seinen Dialogen spricht nicht weniger klar der Primat seines politischen Wollens gegenüber dem theoretischen Erkennen. Schon daß das Hauptproblem seiner Philosophie, dem alles andere untergeordnet, die Frage nach der Gerechtigkeit ist, verrät, daß es ihm vor allem darauf ankommt,

¹ Vgl. Kurt Hildebrandt, Einleitung zu seiner Übersetzung von Platons Gastmahl, Philos. Bibliothek, Bd. 81, 6. Aufl. 1922, S. 37.

² Ernst Howald, Die platonische Akademie und die moderne Universitas Litterarum, 1921, S. 15; vgl. ferner: Salin, Platon und die griechische Utopie, 1921, passim; Singer, Platon der Gründer, 1927, passim.

eine sittliche Grundlage für das Handeln zu finden. Aus einer Fülle von Einzelheiten in Platons Schriften spürt man heraus, daß der Grundton in dem Akkord dieses großen Lebens politische Leidenschaft, daß sein heißester Wunsch die Herrschaft im Staate ist. Würde er sich nicht in direkten und indirekten Symptomen äußern, die Hauptthese der platonischen Philosophie müßte ihn verraten, daß es die Aufgabe des Philosophen sei: zu regieren, diese hartnäckig immer wieder erhobene Forderung: Alle Macht im Staat der Philosophie! Aber nicht etwa jeder beliebigen Philosophie, sondern nur der einzig wahren, die allein zur Erkenntnis der Gerechtigkeit führt und sich so die Legitimation für ihren Herrschaftsanspruch verschafft: der Philosophie Platons.

Im übrigen ist es nicht nur das Werk Platons, das uns seine politische Leidenschaft zeigt, es ist ebenso auch sein Leben. Dieses steht im Schatten eines politischen Unternehmens, das Platon von der Zeit, da er — als etwa 40jähriger Mann — seine erste Reise nach Sizilien machte, beinahe bis zu seinem Tode in Atem gehalten und das seinen Lebensabend verdüstert hat. Es ist der Versuch Platons, den Tyrannen von Syrakus Dionysios den Zweiten für seine Ideen zu gewinnen. Auch zu diesem verhängnisvollen Schritt hat ihn sein dämonischer Eros, die leidenschaftliche Liebe zu Dion, einem jungen Verwandten des Tyrannen, geführt, der — vielleicht mit den besten Absichten, vielleicht nur um die politischen Ideale Platons zu verwirklichen — die Herrschaft in Syrakus an sich zu reißen versuchte. Dieser Versuch hat aber die platonische Akademie oder doch mehrere ihrer prominentesten Mitglieder in einen blutigen Bürgerkrieg verwickelt, in dessen Verlauf das von Dionysios dem Ersten gegründete große sizilische Reich, eines der kraftvollsten Staatswesen, zu denen es das Hellenentum gebracht hat und vielleicht überhaupt seine letzte Machtstellung in der antiken Welt, zertrümmert, der Name der platonischen Akademie aber nicht gerade mit Ehre bedeckt wurde.

Die Rolle, die die Akademie unter stillschweigender Duldung Platons bei dem fragwürdigen Unternehmen Dions gespielt hat, ist nicht der einzige Grund, in ihr durchaus nicht jene Schule der Weisheit, jene stille, dem Weltgetriebe ferne Stätte zur Pflege reiner Wissenschaft zu erblicken, für die man sie so lange gehalten. Die Akademie, die Platon bald nach der Rückkehr von seiner ersten Reise nach Sizilien gegründet hatte und die sich guten Zuspruchs besonders aus aristokratischen Kreisen erfreute, ist — wie neuere Untersuchungen gezeigt haben — keine Gelehrtenschule, sondern ein nach dem Muster pythagoreischer Gemeinden gebildeter Konventikel, eine auf der platonischen Religion und dem platonischen Eros beruhende Gemeinschaft.¹ Es ist insbesondere die

¹ Vgl. Howald, a. a. O. S. 10 ff.

politische Funktion der Akademie, ihr Charakter als Anstalt für die Vorbereitung zum staatsmännischen Beruf, den man heute deutlicher sieht als früher. Es sind ihre entschieden antidemokratischen, aristokratischen Tendenzen, die sie zu einem Mittelpunkt reaktionärer Bestrebung gemacht haben. Sie war aber nicht nur eine Pflanzstätte konservativer Politiker, sondern — wie insbesondere auch das Syrakuser Abenteuer zeigt — der Herd staatspolitischer Aktionen. Das entspricht durchaus der geistigen Grundeinstellung Platons, dem die Schule Ersatz für die Politik und zugleich die virtuelle Zelle seines wahren Staates war.¹ Literarisch war die Akademie nicht so sehr auf exakte Wissenschaft als vielmehr auf ethisch-mystische Spekulation gerichtet; man hat sie mit Recht eine „metaphysische Sekte“ genannt.² Sie läßt zweifellos einen Rückschluß zu auf die Haltung Platons in seinen letzten Lebensjahren. Diese ist gekennzeichnet durch die völlige Abkehr von dem sokratischen Rationalismus, durch die stetig zunehmende Einsicht in die Transzendenz des Gegenstandes aller ethischen Erkenntnis, verbunden mit der Überzeugung von der Unmöglichkeit, ihr Ergebnis rational darzustellen. Weil sich das Irrationale einer rationalen Darstellung entzieht, eben darum bedient sich Platon mit zunehmender Vorliebe des Mythos, wenn er das ausdrücken will, was ihm das Wesentliche ist. Das ist kein Mann der Wissenschaft. Dem liegt etwas anderes, vielleicht Höheres und Wichtigeres als exakte Theorie am Herzen, der nicht anders als in prophetisch dunklen Worten wie ein Seher mehr vom Jenseits als vom Diesseits redet. Er hat seine Leser durch die wiederholte unzweideutige Erklärung, daß seine veröffentlichten Werke gar nicht seine wahren Gedanken enthalten, daß sie im Grunde gar nicht als seine eigenen Werke anzusehen seien, in eine große Verlegenheit versetzt. Wenn man den zweiten Brief für echt halten darf, dann hat Platon gesagt, er habe selbst noch nie irgend etwas über den eigentlichen Gegenstand seiner Philosophie, über ihr letztes und höchstes Problem geschrieben. Es heißt dort wörtlich: „Es gibt keine Schrift des Platon und wird auch keine geben. Was aber die jetzt mir beigelegten Schriften anlangt, so sind sie nichts anderes als Werke des Sokrates, eines verfeinerten und verjüngten Sokrates nämlich.“ Das ist nicht die Art eines auf wissenschaftliche Erkenntnis gerichteten Gelehrten, nicht die Art eines für seine Theorie eintretenden Mannes der Wissenschaft, durch Jahrzehnte hindurch publizierte Arbeiten einfach von sich abzuschütteln und die Verantwortung für sie abzulehnen; das ist die Art eines Politikers, dem „Theorie“ nicht Selbstzweck, sondern

¹ Vgl. Paul Friedländer, *Platon I. Eidos, Paideia, Dialogos*. 1928, S. 103, 107, 116, 118.

² Vgl. Paul Ludwig Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*. Schriften zur Philosophie und Soziologie. Herausg. von Max Scheler. I. 1928. S. 31.

Mittel zu einem ganz anderen Zweck ist, zu dem Zweck nämlich, nicht den Wissensdurst der Menschen zu befriedigen, sondern ihren Willen zu bestimmen, ihren Charakter zu bilden, sie zu erziehen, sie zu beherrschen. Es gibt — so müssen wir annehmen — überhaupt keine spezifisch platonische Theorie, d. h. keine, die mit seinem Namen unzertrennlich verbunden wäre, jedenfalls keine, die wir kennen. Platon selbst will es so. Das ist auch der tiefere Sinn der eigentümlichen Tatsache, daß Platon in den Werken, die seinen Namen tragen, niemals selbst als Vertreter der hier entwickelten Meinungen erscheint, daß er meist den Sokrates und später einen anderen, den Fremdling, den Athener, vorschiebt. Das ist der eigentliche Grund dafür, daß er die Form des Dialoges gewählt hat. Sicherlich lag seiner zutiefst zwiespältigen, von einem tragischen Konflikt zerrissenen Natur eine literarische Form besonders nahe, in der nicht, wie in der monologischen Gestaltung wissenschaftlicher Abhandlung, nur eine Meinung vertreten und sohin nur eine Seite des Problems ins volle Licht gerückt werden kann. Wem konnte es mehr Bedürfnis sein als gerade Platon, nicht nur sich selbst, sondern auch den Gegner zu Worte kommen zu lassen, da doch niemand anderer, so wie er, diesen Gegner in der eigenen Brust hatte und sich nicht anders von ihm erlösen konnte. Aber mehr noch als dieses Erlösungsbedürfnis war es die andere Möglichkeit, die Platon im Dialog fand, die Möglichkeit, sich mit keiner und sei es auch noch so fundierten Theorie schlechthin und bedingungslos zu identifizieren. So wie in einem Drama keine von irgendeiner der auftretenden Personen vorgetragene Meinung schlechthin als die des Dichters gelten kann, auch die nicht, die er seinen Helden mit allen Mitteln überzeugender Rhetorik vortragen und auch durch dessen Tat bezeugen läßt, so will auch Platon letzten Endes nicht die Dogmen auf sich nehmen, die er seinem Sokrates in den Mund legt. Auch mit dem, was Sokrates sagt, will er nicht das Wesentlichste gesagt haben. Denn dies ist, weil irrational, unsagbar. Auch was sein Held sagt, ist nicht sein letztes Wort. Man hat es schon wiederholt ausgesprochen, daß Platon nicht nur ein Philosoph, sondern auch, ja mehr noch, Dichter sei und hat in manchem seiner Werke mehr schöne Dramen als das Ergebnis wissenschaftlicher Untersuchungen gesehen. Und in der Tat, Platon ist ein Dramatiker, ist es vor allem in dem Sinne, daß ihm nicht so wichtig scheint, was seine Personen reden; ob dies mehr oder weniger richtig ist, gilt ihm gleich. Sondern darauf kommt es ihm vor allem an, welche Wirkung mit diesen Reden erzielt wird, mit ihrem Hin und Wider, mit der Steigerung des Gespräches bis zu einem atembeklemmenden Höhepunkt und seinem erlösenden Abstieg, der aber keineswegs zu einer wissenschaftlichen Lösung führen muß. Platon ist ein Dramatiker, nur daß es eben keine ästhetische, sondern eine ethisch-religiöse Wirkung ist, die er beabsichtigt. Darum

ist Platons Wissen nicht Selbstzweck, die Wissenschaft für ihn — ganz so wie für die Pythagoräer — nur Mittel zum Zweck. Der Mensch braucht Wissen, um recht zu handeln, und eben darum gilt sein Erkennen nur: Dem Guten, der Gottheit. Eine Welt trennt diese platonische von der modernen Wissenschaft, zu deren fundamentalen Voraussetzungen gehört, daß Wissen nur um der Erkenntnis willen gesucht wird, und daß diese Erkenntnis sich nicht nach einem außerhalb liegenden Zweck richten, daß deren Ergebnis nicht durch die Bedürfnisse des Wollens und Handelns, d. h. aber des Herrschens und Beherrschtwerdens, nicht durch Politik bestimmt werden darf. Daher ist Wissenschaft vor allem Naturwissenschaft. Aber auch das Wissen um den wollenden und handelnden Menschen selbst und die Beziehungen der Menschen untereinander, auch die moderne Wissenschaft von Staat, Recht und Gesellschaft steht unter dem unnachgiebigen Postulat ihrer Trennung von Politik ebenso wie von Religion. Die Welt — der Natur oder der Gesellschaft — zu erkennen, steht als gleichgeordneter Zweck neben dem Ziel: die Welt wollend zu bestimmen, sie zu formieren oder zu reformieren, sie zu erziehen oder zu beherrschen. Es ist das Lebensgesetz allen reinen Erkennens, daß es um seiner selbst willen betrieben wird. Das gilt insbesondere auch von der Sozialwissenschaft, da diese — in den Dienst der Politik gestellt — nicht mehr dem Ideal objektiver Wahrheit dienen kann, sondern zu einer Ideologie der Macht werden muß. Wie sehr aber die platonische Philosophie gerade in diese Richtung drängt, das zeigt Platons Auffassung von der Wahrheit, die platonische Wahrheit, die so außerordentlich charakteristisch ist, daß man sie neben die platonische Liebe als ein Kennzeichen des platonischen Geistes stellen kann.

IV

Sie äußert sich in der — hauptsächlich in der „Politeia“ vorgetragenen — Lehre von der Berechtigung, ja Erforderlichkeit der Lüge als Mittel der besten Regierung, in der Unterscheidung der schlechten von der „wahren“, weil heilsamen Lüge, die eine Staatswahrheit: die Staatsraison ist. Im Idealstaat — sagt Platon, das ist in dem Staate, in dem die platonische Philosophie herrscht — werde die Regierung „mancherlei Trug und Täuschung“ anwenden müssen „zum Heile der Beherrschten“. Die Notwendigkeit einer solchen Regierungslüge ergibt sich — um nur ein Beispiel anzuführen — aus der staatlichen Regelung der Kindererzeugung. Die von der Staatsleitung ausgewählten, für die Fortpflanzung besonders geeigneten Paare müssen nämlich darüber getäuscht werden, daß sie nur Werkzeuge in der Hand der Regierung sind. Die Gepaarten müssen glauben, das Los habe sie füreinander

bestimmt; und zu diesem Zweck muß nach Platons Vorschlag ein schlaues erdachtes System eingeführt werden. Nicht zuletzt darum, damit die Paare, deren Kinder wegen Minderwertigkeit nicht aufgezogen werden, die Schuld auf den Zufall und nicht auf die Regierung schieben (*Politeia* V, 8, 459 St.). Platon, der die Malerei, weil sie den Menschen etwas vortäuscht, als ein „Blendwerk“ (so wie die bloß nachahmende Dichtkunst) aus seinem Idealstaat ausschließt (*Politeia* X, 5, 602 St.), er trägt nicht die geringsten Bedenken, mit einem so ungeheuerlichen Betrug in die intimste Sphäre der Menschen einzugreifen. Aber in dieser Sphäre wurzelt ein vitales Interesse des Staates. Und das Staatsinteresse, das im Idealstaat mit der Gerechtigkeit zusammenfällt, geht über alles, auch über die Wahrheit. Ganz deutlich tritt als eine *Maxime* in Platons politischer Theorie der Grundsatz hervor: der Zweck heiligt die Mittel, eine *Maxime*, die ja nur die Konsequenz des Primates des Wollens über das Erkennen, der Gerechtigkeit über die Wahrheit ist. Da es von einem sich über alles andere erhebenden politischen Standpunkt nicht so sehr darauf ankommt, ob das, was die Untertanen glauben, wahr, als vielmehr darauf, ob es dem Staate nützlich, ob es im Interesse einer für gerecht gehaltenen Ordnung ist, nimmt Platon für die Regierung das Recht in Anspruch, die Meinung der Bürger durch alle geeignet erscheinenden Mittel zu bestimmen. In dem Dialog „*Nomoi*“ (II, 7—9, 662—666 St.) macht er in dieser Richtung eine Anzahl höchst erstaunlicher Vorschläge. Um auch hier nur ein Beispiel hervorzuheben, sei daran erinnert, daß Platon, um unter der Bürgerschaft eine entsprechende Gesinnung zu erzeugen, diese in drei Chöre gliedern will: Einen Chor der Knaben, einen der jungen und einen der alten Männer. Und diese Chöre sollen durch die ihnen von der Regierung vorgeschriebenen Gesänge die für den Staat nützlichen Lehren — vor allem die Lehre: daß der Gerechte glücklich, der Ungerechte aber unglücklich sei — verkünden und so den Glauben an ihre Wahrheit verbreiten. Gerade von dieser Lehre aber sagt Platon hier: „Gesetzt es verhielte sich nicht so . . ., so würde doch ein Gesetzgeber, der irgend etwas taugt, wenn überhaupt irgendwo, so doch in diesem Falle sich eine Unwahrheit erlauben; und was gäbe es für eine Lüge, die nützlicher wäre als diese und in höherem Maße die Wirkung hätte, daß man nicht gezwungen, sondern aus freiem Willen den Forderungen der Gerechtigkeit folgte“ (II, 8, 663 St.). Da man aber bei den älteren Männern begreiflicherweise auf Widerstand stoßen wird — empfindet doch jeder mit zunehmenden Jahren eine wachsende Scheu, öffentlich singend und tanzend aufzutreten —, so müssen eben die Mitglieder des dritten, des dionysischen Chores von Staats wegen und unter der Leitung von Regierungsbeamten betrunken gemacht werden. Im Rauschzustand werden sie sich leicht so wie Kinder lenken lassen. Das ist vor allem darum so merk-

würdig, weil Platon die Gefahren des Alkoholismus deutlich sieht und darum den Weingenuß im übrigen äußerst eingeschränkt wissen will. In diesem Zusammenhange bringt er das berühmte Gleichnis vom Menschen als einer Drahtpuppe in der Hand der Gottheit, des göttlichen Puppenspielers (Nomoi I., 13, 643 St.). So wie dieser darf auch die die Gottheit vertretende Regierung den Menschen an den — für ihn womöglich unsichtbaren — Fäden ziehen; wenn es nur zu seinem Besten ist, wenn dadurch nur die Gerechtigkeit verwirklicht wird. In der gleichen Richtung liegen andere Vorschläge, die alle darauf hinauslaufen, Religion, Wissenschaft, Dichtung in ihrer Funktion als Erzeugung von Ideologien ausschließlich in den Dienst des Staates zu stellen, ja unter gänzlicher Ausschaltung jeder Geistesfreiheit ein staatliches Monopol der Ideologierzeugung und so eine Diktatur zu errichten, die sich nicht nur das Wollen und das Handeln, sondern auch die Meinung und den Glauben der Menschen unterwirft.

Daß Platon als Politiker oder Theoretiker der Politik sich auf den Standpunkt eines Pragmatismus stellt, von dem aus das für den Staat Nützliche und sohin Gerechte zugleich das Wahre ist, das ist vielleicht so verwunderlich nicht. Aber auch wo er als Erkenntnistheoretiker und Psychologe auftritt, kann man sich mitunter nicht des Eindrucks erwehren, daß er — obgleich er es nicht direkt ausspricht — doch irgendwie mit dem Vorbehalt einer doppelten Wahrheit zu uns redet. Wie soll man sich erklären, daß er auf der einen Seite seine Ideenlehre mit ganz ausgesprochen monotheistischer Tendenz entwickelt, auf der anderen Seite aber die damit gänzlich unvereinbare offizielle Volksreligion mit ihrer Vielheit anthropomorpher Götter nachdrücklichst aufrechterhält? Daß nach seiner Ideenlehre nur dem Allgemeinen ewiges Sein, dem Besonderen aber überhaupt kein Sein zukommt, die platonische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele aber der individuellen Persönlichkeit des Menschen in ihrer höchsten Besonderheit ewiges Sein zuerkennt; und daß er gerade in einem Werke, wo er Höchstpersönliches gibt, im „Symposion“, von Unsterblichkeit der Seele durchaus nicht im Sinne des Fortlebens einer individuellen Seelensubstanz, sondern im übertragenen Sinne eines Fortlebens des Namens, des Ruhmes spricht? Einem so gewaltigen Geiste wie Platon gegenüber zögert man, darin nur einfache Widersprüche zu sehen. Viel näher liegt die Annahme, daß Platon diese Differenzen in seiner Lehre wohl bewußt waren, daß es für ihn aber so wie verschiedene Stufen des Eros verschiedene Schichten oder Grade der Wahrheit, daß es für Platon insbesondere neben einer wissenschaftlich-rationalen eine pädagogisch-politische, eine religiöse Wahrheit gegeben hat und daß ihm diese wichtiger war und darum höher stand als jene. Da Platon schildert, wie die Seele nach dem Tode ins Jenseits gelangt, sagt er — im „Phaidon“: „Die unbedingte Wahr-

heit dessen, was ich dargelegt habe, beweisen zu wollen, möchte in derartigen Fragen einen vernünftig denkenden Mann nicht wohl anstehen. Daß es aber mit unseren Seelen und ihren Wohnstätten so oder ähnlich steht, das dürfte, da die Unsterblichkeit der Seele über allen Zweifeln erhaben ist, ein wohlberechtigter Glaube sein, wert, daß man es wagt, sich ihm hinzugeben. Denn das Wagnis ist schön und der Geist verlangt zur Beruhigung dergleichen Vorstellungen, die wie Zaubersprüche wirken; darum verweilte ich denn auch so lange bei dieser erdichteten Schilderung“ (LXIII, 114 St.). Und da Platon — im „Menon“ — die Lehre vorträgt, das Erkennen beruhe darauf, daß sich die Seele an das erinnert, was sie vor ihrer Geburt im Jenseits geschaut hat, führt er aus: Für all das, was ich hier von dem Erkennen als einer Erinnerung der Seele gesagt habe, „möchte ich nicht mit vollem Nachdrucke eintreten“ (XXI, 86 St.). Und das entscheidende Argument, das er für seine Theorie gegen die sophistische Lehre von der Unmöglichkeit jeglichen Erkennens vorbringt, ist dies, daß seine Lehre darum vorzuziehen sei, weil die sophistische träge mache und nur für die Weichlinge einen verführerischen Klang habe. „Die Meinige dagegen regt zur Arbeit und Forschung an. Ich halte sie also für wahr . . .“ (XV, 81 St.) Platon begründet die Wahrheit seiner Lehre mit ihrer lebensfördernden Nützlichkeit. Es ist eine pädagogisch-politische Wahrheit, die er — gerade in diesem Zusammenhange bezeichnenderweise — auf uralte Priesterweisheit, nicht aber auf wissenschaftliche Erfahrung stützt.

Das sind die Voraussetzungen, von denen aus man Platons eigentliche Gerechtigkeitslehre erst ganz verstehen kann.

V

Die noch unter dem Einfluß des Sokrates stehenden, direkt oder indirekt an das Gerechtigkeitsproblem rührenden Jugend-Dialoge verlieren sich in unfruchtbare Begriffsanalysen, in inhaltlose Tautologien. Sie enden mehr oder weniger ergebnislos. Besonders charakteristisch für diese noch ganz rationalistische Anfangsperiode in Platons Schaffen ist der „Thrasymachos“, ein Werk, das Platon wohl noch vor seiner ersten Reise nach Syrakus begonnen, aber nicht ganz vollendet, jedenfalls nicht selbständig publiziert, sondern später in das erste Buch der „Politeia“ hineingearbeitet hat. Es endet — nach einer ziemlich langwierigen Diskussion — damit, daß Sokrates nach allen möglichen Versuchen, den Begriff der Gerechtigkeit zu bestimmen, schließlich erklärt, das Ergebnis des ganzen Gespräches sei für ihn, daß er überhaupt nichts wisse, denn — und das ist das Entscheidende — die eigentliche Frage, die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit sei überhaupt nicht erörtert worden; und solange man nicht wisse, was das Gerechte

sei, werde man schwerlich zu einem Wissen darüber gelangen, ob es eine Tugend sei oder nicht und ob der, dem die Gerechtigkeit innewohnt, glücklich sei oder nicht. Wenn die Annahme über die Entstehung des ersten Buches der *Politeia* richtig ist, dann bilden die letzten Worte einen Übergang, mit dem Platon die Gedanken einer lang zurückliegenden Periode seines Lebens in das Werk seiner reifsten Mannesjahre eingefügt hat. Sie verraten uns, warum der „*Thrasymachos*“ unvollendet blieb: Zum Wesen der Gerechtigkeit hatte ihn Sokrates mit all seiner rationalistischen Begriffsspekulation nicht zu führen vermocht. Da Platon den „*Thrasymachos*“ unveröffentlicht liegen ließ, stand er an der großen Wende seines Lebens, vor jener Reise, die ihn nach Unteritalien zu den Pythagoräern, zu ihrer politisch-religiösen Metaphysik brachte, die ihm ein neuer Führer wurde. Ihm ist er sein ganzes Leben treu geblieben. Im Pythagoräismus glaubte er die Antwort auf die brennendste Frage, das Geheimnis der Gerechtigkeit, gefunden zu haben.

Der Kern der pythagoräischen Lehre, die in diesem Punkte mit der Weisheit der orphischen Mysterien übereinstimmt, ist der Glaube, daß die Seele nach dem Tode des Menschen, sei es in einem jenseitigen Raum, sei es in einer neuen Verkörperung im Diesseits, für das Böse, das der Mensch getan, bestraft, für das Gute aber belohnt wird. Der Sinn dieser ethisch-religiösen Vorstellung ist hier — wie überall, wo sie sich findet — eine Rechtfertigung der gegebenen Welt und insbesondere des sozialen Geschehens durch die Überzeugung vom endgültigen Siege des Guten über das Böse. Nach ihrer politischen Seite bedeutet diese Metaphysik eines Seelenjenseits oder einer Seelenwanderung eine Gerechtigkeitslehre. Das Wesen dieser Gerechtigkeit ist die Vergeltung, die, sofern sie sich eben nicht im Diesseits und nicht im Leben des guten oder bösen Menschen selbst verwirklicht, in ein Jenseits oder in ein zweites Leben im Diesseits verlegt wird. Diese Lehre nun hat Platon in seinem Dialog „*Gorgias*“ dargestellt, den er entweder während seiner ersten großen Reise oder unmittelbar nachher geschrieben. Die ethischen Hauptthesen dieses Werkes: daß es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, und besser eine gesetzliche Strafe auf sich zu nehmen als sich ihr zu entziehen, sie erhalten ihre letzte Begründung nicht eigentlich durch die recht fragwürdige Beweisführung des Sokrates, der Hauptfigur auch dieses Dialogs, sondern durch den grandiosen Mythos, den Platon zum Schluß erzählen läßt und in dem geschildert wird, wie die Guten im Jenseits belohnt, die Bösen aber bestraft werden. Diese zum erstenmal im „*Gorgias*“ prophetisch vorgetragene Glaubenswahrheit, daß die Gerechtigkeit Vergeltung, und zwar wesentlich Vergeltung im Jenseits sei, beherrscht von nun an das ganze Werk Platons bis zu seinem Tode. Sie bildet vor allem das Leitmotiv des zweiten großen Dialogs, der dem Problem der Gerechtigkeit gewidmet ist, seines Hauptwerkes, das im

Mittelpunkt seines ganzen Schaffens steht, der „Politeia“. Diese beginnt¹ und endet mit dem Mythos von der Jenseitsvergeltung, der so zum zusammenfassenden und bestimmenden Rahmen für alles Übrige wird, was hier über die Gerechtigkeit ausgesagt ist. Zwar möchte es scheinen, als ob sich Platon gerade in der „Politeia“ geneigt zeigt, den Gedanken der Gerechtigkeit von dem der Vergeltung loszulösen. Denn er läßt hier einen der Gesprächspartner, den Adeimantos, die Ansicht vertreten, man preise die Gerechtigkeit nicht richtig, wenn man immer nur auf die Belohnung der Guten und auf die Bestrafung der Bösen verweise. Wolle man die Gerechtigkeit richtig loben, müsse man ihr Wesen ohne Rücksicht auf irgendeine Vergeltung darstellen. Und Sokrates widerspricht dieser Auffassung nicht. Aber gegen Ende des Dialogs nimmt er das stillschweigend gemachte Zugeständnis ausdrücklich wieder zurück. Und Platon läßt ihn die „Politeia“ mit der Erzählung eines Berichtes schließen, den eine geheimnisvolle Persönlichkeit, vom Tode wieder auf-erstanden, über die Erlebnisse erstattet, die ihre Seele im Jenseits machen konnte. Es ist, mit gewissen Abweichungen, die gleiche Vision, wie sie der Schlußmythos des „Gorgias“ bringt: Die Verwirklichung der göttlichen Gerechtigkeit als Vergeltung im Jenseits. An dieser Vorstellung hat Platon noch in seinem letzten Dialoge — den „Nomoi“ — festgehalten.

Die Annahme einer Vergeltung im Jenseits muß zwangsweise zum Glauben an die Seele führen. Da Platon die Gerechtigkeit im Jenseits sucht, entdeckt er im Diesseits, und zwar im Innern des Menschen, die Seele, die nach dem Tode des Leibes in einer transzendenten Sphäre fortleben muß, um Objekt der Vergeltung sein zu können. Der innige Zusammenhang zwischen Seelen- und Gerechtigkeitslehre bei Platon ist mit den Händen zu greifen. Nicht nur daß er die eine immer in Verbindung mit der anderen darstellt, so insbesondere in dem Hauptwerk seiner Seelenlehre, dem „Phaidon“; auch alle Wendungen, die die Seelenlehre nimmt — wie etwa der Übergang von der Vorstellung der Seele als Einheit zu der Vorstellung der Dreiteilung der Seele — stehen in voller Parallele zu entsprechenden Wendungen der Gerechtigkeitslehre. Und so wie diese zur Seelenlehre, führt die Seelenlehre unter dem Druck, den das Problem der Gerechtigkeit ausübt, zur Ideenlehre. Der Glaube an die Verwirklichung der Gerechtigkeit im Jenseits zwingt zur Annahme einer Postexistenz der Seele; die Notwendigkeit einer Erkenntnis dieser Gerechtigkeit führt zur Annahme einer Präexistenz der Seele, zur Theorie von der Erkenntnis als Wiedererinnerung der Seele an das von ihr vor der Geburt im Jenseits Geschaute. Diese Lehre wird zum erstenmal im „Menon“ entwickelt und hier der Keim

¹ Politeia I, 5, 330—331 St. Diese Stelle wird meist übersehen.

zur Ideenlehre gelegt. Denn das von der Seele in ihrer Präexistenz Geschaute: das sind die Ideen, das ist vor allem die Idee der Gerechtigkeit.

Indem Platon die Gerechtigkeit mit der Vergeltung identifiziert, übernimmt er nicht nur die orphisch-pythagoräische Lehre, sondern stellt er sich auch auf den Boden einer altüberkommenen Anschauung des griechischen Volkes. Es möchte scheinen, und es mag Platon selbst, als er den „Gorgias“ schrieb, so geschienen haben, daß er mit der Formel der Vergeltung die Antwort auf die Frage gibt, was eigentlich die Gerechtigkeit sei. Aber diese Antwort ist nur eine Scheinantwort, sie gibt keine wirkliche Auskunft über das Wesen der Gerechtigkeit. Sie beschreibt im Grunde nur die tatsächliche Funktion des positiven Rechts, das den Tatbestand des Unrechts mit einem von dem Täter als Übel empfundenen Zwangsakt, mit der Unrechtsfolge verknüpft, sie spiegelt nur die äußere Struktur der gegebenen gesellschaftlichen Ordnung, die eine Zwangsordnung ist, und rechtfertigt sie, indem sie ihre Mechanik von Schuld und Strafe als einen Spezialfall jenes allgemeinen Gesetzes darstellt, das — als Wille der Gottheit — die Vergeltung ist. Allein die Formel der Vergeltung ist ebenso inhaltslos wie die der Gleichheit, als welche man für gewöhnlich die Gerechtigkeit charakterisiert; ja ist selbst eine Gleichheitsformel, indem sie nichts anderes besagt, als daß dem Guten Gutes, dem Bösen Böses, also Gleiches dem Gleichen oder — wenigstens im ursprünglichen Sinne dieses Satzes — Jedem das Seine zuteil werden solle. Aber was gut sei, worin eigentlich das Gute bestehe, als dessen Negation dann das Böse zu gelten hat, diese, die entscheidende Frage bleibt unbeantwortet. Die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit wird so zur Frage nach dem Wesen des Guten.

Gerade diese Wendung nimmt das Gerechtigkeitsproblem in der Ideenlehre. Denn die Zentralidee, von der alle anderen ihr Licht bekommen, die Idee, die noch jenseits des Bereiches aller anderen Ideen, als des Bereiches des wahren Seins liegt, ist die Idee des Guten. Als solche erscheint sie in jener Darstellung der Ideenlehre, die Platon in seinem großen Dialoge über die Gerechtigkeit, in der „Politeia“ gibt. Gerade hier wird das Verhältnis zwischen dem Guten und dem Gerechten dahin bestimmt, daß dieses erst durch jenes „nützlich“ d. h. praktikabel wird (VI, 505 St.), was soviel bedeutet wie: daß die Idee der Gerechtigkeit erst durch die Idee des Guten ihren Gehalt bekommt. Das Gute ist somit der eigentliche Kern der Gerechtigkeit, weshalb Platon diese ja häufig mit jenem identifiziert. Scheidet man aber beide, dann ist die Gerechtigkeit — als Vergeltung — nur die Technik zur Realisierung des Guten; dann ist die Gerechtigkeit, soweit sie im Irdischen in Betracht kommt, der Staat, als dessen Zwangsapparat die Vergeltung funktioniert. Es ist der Staat, der den Sieg des Guten über das Böse im Diesseits zu garantieren hat. Und da das Gute eine durch und durch

soziale Kategorie, ist es nur im Staate, daß der Mensch gut handeln, ja nur im Staate, als dessen Organ der Mensch das Gute überhaupt erkennen kann. Daher scheint der Dialog, der sich der „Staat“ nennt, berufen zu sein, die Antwort auf die Frage zu geben nach dem Inhalt der Gerechtigkeit, darum bildet den Höhepunkt der „Politeia“ die Erörterung über das Problem des Guten. Darum gipfelt diese Staatschrift in der Lehre von den Ideen, als deren höchste hier die Idee des Guten erscheint.

Aber was das Gute ist, das erfährt man auch in diesem Dialoge nicht, der sich darauf beschränkt zu versichern, daß es ein Gutes gäbe. Der ganze grandiose Himmel der Ideen, der über der irdischen Welt aufgerichtet wird, ist nur der philosophisch-dichterische Ausdruck dieser Versicherung. Darum ist auch das Bild des Idealstaates, das Platon in der „Politeia“ zeichnet, keine Lösung des materiellen Problems der Gerechtigkeit. Daß Platon mit seinen Ausführungen über den wahren Staat den fertigen Entwurf einer gerechten Staatsordnung schon geliefert habe, ist ein Mißverständnis. Darauf kommt es ihm — in erster Linie zumindest — gar nicht an. Überhaupt ist das Staatsideal keineswegs der Hauptzweck der „Politeia“, die ja nur zu einem sehr geringen Teil diesem Gegenstand gewidmet ist. Wenn Platon einen Staat „in Gedanken vor unseren Augen entstehen“ läßt, so darum, weil er den Staat als Analogon zum Menschen voraussetzt und man an den größeren Verhältnissen jenes leichter erkennen kann, was Platon in diesem sucht: die richtige Verfassung, das entsprechende Verhältnis der einzelnen Seelenteile, was — wie sich später herausstellt — nicht eigentlich schon die Gerechtigkeit selbst, sondern erst die Voraussetzung dafür ist, daß der Mensch gerecht handelt. Und was Platon vom Staate darstellt, ist in der Tat vornehmlich nur dessen Verfassung, dessen Organisation, nicht aber eine vollständige, die menschlichen Verhältnisse materiell regelnde Ordnung. Er zeigt auch am Makroanthropos nur die organisatorischen Bedingungen, unter denen sich sein Leben voraussichtlich gerecht gestalten wird, nicht aber dieses gerecht gestaltete Leben, nicht die die Vielheit der menschlichen Lebensverhältnisse regelnden Normen selbst, die den Inhalt der Gerechtigkeit bilden. Und auch die Verfassung des Idealstaates ist rechtstechnisch kaum mehr als ein Fragment, läßt alle entscheidenden Fragen im Dunkeln. Insbesondere ist von einer Lösung sozial-politischer Probleme keine Spur zu finden. Die nur für eine verhältnismäßig dünne Schichte, für die Krieger- und Philosophenklasse bestimmte Güter-, Frauen- und Kinder-Gemeinschaft hat auch nur eine organisatorische Bedeutung, ist eine Maßnahme zum Zwecke der Erziehung und Auslese der Führer, hat mit einem ökonomischen oder politischen Kommunismus auch nicht das Geringste zu tun. Für das Leben des den Staat der Hauptsache nach bildenden, unter den

beiden herrschenden Klassen stehenden Volkes fehlt es überhaupt an jeder Norm. Hier ist alles der individuellen Entscheidung und Verfügung durch die Regierung überlassen. Diese besteht aus Philosophen, die kraft ihrer Bildung das Gute wissen und darum auch wollen werden. Aber worin besteht dieses Gute, das sich in der Regierung verwirklichen wird? Welchen Inhalt werden die Regierungsakte haben? Aus ihnen könnte man erst ersehen, wie die Gerechtigkeit beschaffen!

Daß mit der Schilderung der Dreigliederung des sozialen Organismus als der Verfassung des wahren Staates, die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit noch keineswegs als beantwortet gelten soll, das sagt Platon selbst. Dabei zeigt sich die Eigentümlichkeit seiner Methode, die Lösung des Problems immer wieder hinauszuschieben. Gleich zu Beginn des Gespräches läßt Platon den Sokrates, der doch die Lösung bringen soll, eine Äußerung tun, die schon von vornherein allem, was er vorbringen wird, den Charakter des Endgültigen, Sicheren nimmt. „Wie könnte denn auch, mein Bester, jemand antworten, der erstens kein Wissender ist und auch nicht behauptet es zu sein, sodann, wenn er darüber eine Meinung hat, durch das ausdrückliche Verbot eines nicht zu verachtenden Mannes daran verhindert ist zu sagen, was er für richtig hält“ (I, 11, 337 St.). Das ist keine bloße Bescheidenheitsphrase. Die mysteriöse Andeutung einer Schweigepflicht bedeutet, daß, was Platon über die Gerechtigkeit zu sagen vermag — abgesehen von der Widerlegung falscher Ansichten — keine letzte Wahrheit sein, daß er mit seiner Darlegung nicht bis zum Wesentlichen vordringen könne. Das wird durch den Inhalt des Dialoges bestätigt. Nachdem die Verfassung des Idealstaates mit seinen drei Klassen dargestellt ist, wird nicht etwa gesagt: Das ist die gesuchte Gerechtigkeit. Auch wird durchaus nicht rückhaltlos zugegeben, der allgemeine Grundsatz, der aus dieser Verfassung resultiere: Daß jeder nur das Seine tun solle, das Prinzip der Arbeitsteilung — das übrigens auf diese wie auf jede andere Verfassung paßt, die verschiedene Kompetenzen auf verschiedene Organe verteilt — sei die Gerechtigkeit. Es wird vielmehr erst vorgeschlagen zu prüfen, ob sich dieser Grundsatz bei einem Vergleich zwischen Staat und Einzelseele auch an dieser bewähre. „Wo nicht“, heißt es, „werden wir einen anderen Weg der Betrachtung einschlagen“ (IV, 11, 434 St.). Man sieht, Platon rechnet von vornherein damit, daß der Versuch, das Wesen der Gerechtigkeit in der Analogie zwischen Staat und Einzelmensch zu gewinnen, uns nicht oder nicht ganz zum Ziele bringt. Und in der Tat! Nachdem die Parallele durchgeführt und sich in der Seele des Menschen die drei — den drei Staatsklassen entsprechenden — Seelenteile gefunden haben und man also die — freilich nicht sehr viel-sagende — Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit in der Hand zu haben glaubt: daß jeder der drei Seelenteile, der ver-

nünftige, der mutvolle und der, in dem die Begierden ihren Sitz haben, die ihm gebührende und keine andere Funktion ausüben solle, da erklärt Sokrates: „Meiner Meinung nach werden wir auf Grund solcher Verfahrensarten, wie wir sie jetzt bei unserer Untersuchung anwenden, nimmermehr in voller Schärfe die Sache erfassen; denn ein anderer, längerer und umständlicherer Weg ist es, der dahin führt“ (IV, 11, 435 St.). Diesen Weg geht er zwar zunächst noch nicht, sondern begnügt sich vorerst mit der ungenauen Methode. Sie führt zu dem Ergebnis, daß der Mensch, bei dem der vernünftige Seelenteil mit Hilfe des mutigen über die Begierden herrscht, so wie im wahren Staat die Philosophen mit Hilfe der Krieger über das arbeitende Volk herrschen, gerecht handeln wird. Gerecht handelt also, wer von der Vernunft geleitet handelt. Auf die Frage nach dem Inhalt der Gerechtigkeit wird auf den Inhalt der Vernunft verwiesen. Es folgt dann noch ein Vergleich der Gerechtigkeit mit der Gesundheit der Seele, die nichts anderes bedeutet als die richtige Verfassung der Seele; womit man über die Analogie zwischen Seele und Staatsverfassung nicht hinauskommt. Und nach einer längeren Abschweifung vom eigentlichen Thema der Gerechtigkeit kommt Sokrates wieder auf seine Bemerkung zurück, daß eigentlich ein längerer und umständlicherer Weg nötig sei, um das Wesen der Gerechtigkeit zu erkennen. Und so wird — in einem verhältnismäßig sehr vorgeschrittenen Stadium des Dialogs, wir stehen schon im sechsten Buche — wiederum desavouiert, was bisher an Erkenntnis über das Wesen der Gerechtigkeit gewonnen worden war. Ganz deutlich tritt hier die Eigentümlichkeit der Methode ans Licht, der sich Platon bei dieser Behandlung des Gerechtigkeitsproblems bedient. Schon glaubt man die Antwort auf die Frage zu haben, da wird die gewonnene Position wieder aufgegeben, die erzielte Einsicht als ungenau oder irrig zurückgenommen, das Ziel wieder weiter hinausgeschoben. An diesem Punkte der Diskussion betätigt Platon seine Technik dadurch, daß er den Begriff der Gerechtigkeit — wie früher durch den der Vernunft, so jetzt — durch den des Guten substituiert. An Stelle der Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit schiebt sich die Frage nach dem Wesen des Guten. Aber da an Sokrates die Notwendigkeit herantritt, die Frage zu beantworten: „Wofür erklärst du denn das Gute?“, da wiederholt er das Spiel, das er schon zu Beginn des Gespräches aufführte, da die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit zum erstenmal an ihn gerichtet wurde. Er erklärt wieder, daß er kein Wissender sei, und sucht sich der Antwort zu entziehen, so daß sein Gesprächspartner Glaukon ruft: „Beim Zeus, mein Sokrates, du willst doch nicht etwa jetzt zurücktreten, als wärest du schon am Ziel. Um keinen Preis (geben wir das zu), denn wir wollen zufrieden sein, wenn du uns deine Gedanken über das Gute auch nur so in vorläufiger Form entwickelst, wie du es mit der Gerechtigkeit,

Besonnenheit und den übrigen Tugenden getan hast.“ Wiederum wird das zu erwartende Resultat als ein nicht endgültiges diskreditiert. Und Sokrates macht von dem Zugeständnis, das Gute nur ungenau bestimmen zu dürfen, recht ausgiebigen Gebrauch, denn er erklärt: „Das eigentliche Wesen des Guten wollen wir für jetzt auf sich beruhen lassen; denn für unseren derzeitigen Anlauf ist es, glaube ich, schon zu viel gefordert, jetzt auch nur das zu erreichen, was ich so vorläufig über die Sache meine“ (VI, 18, 506 St.). Aber „das eigentliche Wesen des Guten“ hat Platon keineswegs nur „für jetzt“, sondern für immer und nicht etwa nur in der „Politeia“, sondern auch in allen anderen Dialogen auf sich beruhen lassen. Er hat die Frage nie beantwortet.

Statt vom Guten will Sokrates nur vom „Sprößling des Guten“ sprechen, von dem Sohn, der das „volle Ebenbild“ seines Vaters sei. Und so schiebt sich der Sohn an Stelle des Vaters, wie sich die Vernunft an Stelle der Gerechtigkeit und an Stelle der Gerechtigkeit das Gute geschoben hatte. Diese Methode der Substituierungen hat den Zweck, das ursprüngliche Objekt der Untersuchung, die Gerechtigkeit, im Rang bis zur Gottheit zu steigern und damit die Frage nach ihrem Inhalt abzuschneiden. Gerade an dieser Stelle zeigt sich, daß das Gute für Platon die höchste, unsichtbare Gottheit ist. Sie ist es, die wir in Wahrheit suchen. Und daher verbietet sich die Frage nach ihrem Wesen von selbst. Von ihrem sichtbaren Sohne kann höchstens die Rede sein, vielleicht daß dieser uns eine Ahnung vom Vater vermittelt. Dieser Sohn des Guten ist die Sonne und als solche selbst ein Gott. Platon kann aber von diesem Gotte nichts anderes sagen, als daß er im Bereich des Sichtbaren dasselbe ist, was die Idee des Guten im Bereich des Denkbaren. Aber damit ist wieder nichts von dem Wesen oder Inhalt des Guten, sondern nur etwas über seine Stellung als oberste Instanz gesagt. Das Gute ist und ist das Allerhöchste. Was es ist, worin es besteht, welches sein Kriterium, woran man es an den menschlichen Handlungen, an den gesellschaftlichen Ordnungen erkennt, das für die soziale Theorie und Praxis Entscheidende also, bleibt ungesagt. Der im Idealstaate regierende Philosoph wird das Gute schauen. Das genügt.

Allerdings entwirft Platon einen Lehrplan für die Ausbildung der zur Regierung berufenen Philosophen. Unter den vorgeschlagenen Disziplinen nimmt die Dialektik den obersten Rang ein. Platon charakterisiert sie als eine von aller sinnlichen Erfahrung abstrahierende Kunst der Trennung und Verbindung von Begriffen. Sie soll den Philosophen bis zur Grenze des Erkennbaren, aber eben nur bis zur Grenze führen. Nicht bis zu seinem eigentlichen Ziel, der Idee des Guten. Denn diese liegt jenseits alles Seins und damit jenseits alles rational oder wissenschaftlich Erkennbaren. Sich ihrer zu bemächtigen, ist anderen Kräften der Seele vorbehalten als der wissenschaftlichen Vernunft.

Berücksichtigt man, was Platon im „Symposion“ und im „Phaidros“ und vor allem im VII. Brief darüber gesagt hat, so muß man die Schau der höchsten Idee des Guten als einen intuitiven Akt plötzlicher Erleuchtung vorstellen, der in einem Zustand der Ekstase eintritt. Platon schildert den Vorgang folgendermaßen: „Wenn man sich gerade damit“, d. h. mit der Spekulation über das Gute, „beschäftigt und sich vertraut gemacht hat, entsteht es plötzlich wie ein Feuer, das von einem springenden Funken entfacht wird in der Seele und von nun an nährt es sich weiter“ (VII. Br. 341 CD). Es ist ein religiöses Erlebnis, das Platon schildert. Daß zu ihm die rationale Begriffsspekulation der Dialektik keinen direkten Zugang eröffnet, daß sie nur als eine Art geistiger Übung aufzufassen ist wie das Gebet, daß die Erkenntnis des absolut Guten nicht als logische Schlußfolgerung im dialektischen Verfahren selbst gewonnen wird, sondern als Gnade der Seele zuteil wird, die sich durch Denken von allem Sinnlichen gereinigt hat, das haben die Ausführungen Ernst Howalds überzeugend dargetan.¹ Indem Platon für das Erfassen der höchsten Idee des Gottguten schlechthin alle durch die äußeren Sinne vermittelte Erfahrung ablehnt, muß er, da eine inhalterfüllte Erkenntnis ohne Erfahrung nicht möglich ist, sich auf eine andere als die sinnliche Erfahrung stützen, auf die Erfahrung eines inneren Sinnes, der das spezifisch religiöse Erlebnis vermittelt. Diese innere Erfahrung unterscheidet sich von der äußeren speziell dadurch, daß jener nicht wie dieser jedermann fähig, sondern daß sie nur ganz wenig Auserwählte, vielleicht nur ein einziger Gottbegnadeter erleben kann, der dank diesem Erleben, weil es ihn der Gottheit zunächst bringt, hoch über alle anderen gehoben wird. Darum läßt sich auch die religiöse Erfahrung eines nur seltenen inneren Sinnes nicht wie die Erfahrung der äußeren Sinne denkend, d. h. rational, in Begriffen und daher in Worten ausdrücken und auf andere übertragen. Und daher ist es nur selbstverständlich, daß Platon auf die Frage des absolut Guten, das den Gegenstand seiner religiösen Erfahrung bildet, keine Antwort gibt, daß das Wesen seines Gottes unausgesprochen bleibt. So ist es zu verstehen, wenn Platon im VII. Brief erklärt, daß es von ihm keine Schrift über diese Sachen gäbe und sicher auch nie eine geben werde, „denn das läßt sich nicht in Worte fassen wie andere Wissenschaften“.

Daß der Philosoph sein Wissen um das absolut Gute als unaussprechbar verheimlicht, mag im Rahmen einer esoterischen Philosophie nichts Besonderes auf sich haben. Wie aber, wenn der Philosoph zur Staatsregierung berufen wird, wenn er Gesetzgeber werden soll. Platon schreckt auch in diesem Punkte vor keiner Konsequenz zurück. Da es nicht möglich und nicht zulässig ist, über die letzten, die wirklich ernst-

¹ Vgl. Ernst Howald, Platons Leben. 1923. S. 105; derselbe, Die Briefe Platons. 1923. S. 43.

haften Dinge etwas zu schreiben, so muß man auch von den Gesetzen eines Gesetzgebers annehmen, daß er in ihnen nicht sein Allerernstestes niedergelegt, sondern daß er es im heiligsten Schrein seines Herzens behalten habe (344 C). Auch in den Gesetzen des besten Gesetzgebers kann das Geheimnis der Gerechtigkeit nicht preisgegeben werden. Denn dies ist der platonischen Weisheit letzter Schluß, dies die Antwort auf die immer wieder gestellte, durch alle Dialoge gehende Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit: sie ist das göttliche Geheimnis.

Und weil es auf die Frage keine Antwort gibt, so muß schließlich selbst die Frage als unzulässig abgewiesen werden. Wenn man den zweiten Brief als Quelle gelten lassen darf, hat Platon hier aus Anlaß einer Antwort auf die Frage nach der Natur des Guten oder der Gottheit geschrieben, die Frage nach der Beschaffenheit des höchsten Guten sei eine solche nach der Qualität und die Gottheit habe keine Qualitäten. Diese Frage, mit den Schmerzen, die sie der Seele bereite, sei Schuld an allem Unglück. Von ihr müsse man sich also befreien, wenn man der Wahrheit wirklich teilhaft werden soll. — Das ist die letzte Konsequenz, die sich aus der Transzendenz des Guten, aus seiner Erhebung zur Gottheit ergibt: sogar die Frage nach seinem Inhalt wird sinnlos.

Die Sophisten hatten die Existenz einer absoluten Gerechtigkeit skeptisch geleugnet, Sokrates hatte sie leidenschaftlich dogmatisch behauptet, aber schließlich eingestehen müssen, daß er nicht wisse, was sie eigentlich sei. Platon versichert, daß man dieses Wissen durch seine Philosophie erlangen könne, aber er erklärt, daß ihr Ergebnis unaussprechlich, daß die Frage unbeantwortbar, ja nicht einmal stellbar sei. So endet der Weg, der von dem rationalistischen Relativismus zum metaphysischen Absolutismus führen soll, schließlich in der religiösen Mystik.

Man streitet darüber, ob Platon ein Mystiker sei. Und man könnte es tatsächlich bezweifeln. Denn seine Philosophie hat einen ausgesprochen sozialen Charakter; seine in der Idee der Gerechtigkeit gipfelnde Ideenlehre ist sichtlich politisch orientiert. Echte Mystik aber ist asozial. Das mystische Erlebnis isoliert das Individuum von allen anderen. Indem Gott und die Welt in das subjektive Erleben eines einzelnen eingesogen werden, geht die Voraussetzung aller Gesellschaft verloren: der Gegensatz von Ich und Du, bleibt nur das alles umspannende, zur Gottheit gesteigerte Ich übrig. Darin liegt die individuelle Erlösung, die der Mystiker sucht. Er will die Welt und insbesondere auch die soziale Welt nicht bessern und nicht beherrschen, er will sich von ihr befreien. Aller Wille und insbesondere aller Wille zur Macht muß in ihm verlöschen, soll er die Gottheit in sich aufnehmen können. Das Erlebnis, das er sucht: die Verschmelzung des Ich mit Gott, ist

ihm letztes Ziel, nicht aber Mittel zu einem sozialen Zweck. — Zwar in ihrem entscheidenden Punkte ist Platons Lehre echte Mystik. Denn die Schau des Höchsten gibt sich als ein unaussprechbares, d. h. als ein unübertragbares, auf rationalem Wege nicht vermittelbares Erlebnis. Es isoliert den, der das Gute geschaut hat, den Auserwählten, Begnadeten, gegenüber den vielen, die es nicht geschaut haben und nicht schauen können. Gerade dort, wo man von Platons Philosophie die sachliche Lösung erwartet, scheint sie nichts anderes zu bringen als persönliche Erlösung. Was aber so gar nicht in den Rahmen einer mystischen Spekulation paßt und weit über die Grenzen eines bloß individuellen Heils hinausreicht, das ist, daß das Ziel des mystischen Erlebens: die Wahrheit über das Gute und Böse, daß der Gegenstand der in das Geheimnis dringenden Schau: die Gerechtigkeit, und daß diese Schau, die den Schauenden erst zum Philosophen macht, dessen Legitimation zu einer alle anderen ausschließenden Leitung des Staates sein soll. Gerade im VII. Bief, wo Platon den esoterischen Charakter seiner Lehre und die mystische Natur ihres Geheimnisses so nachdrücklich betont, daß er ihr jede soziale Funktion absprechen müßte, hält er seine alte Forderung aufrecht, daß der Philosoph und nur der Philosoph zur Regierung berufen sei. Das scheint ein vollkommener Widerspruch. Wie könnten die Sehnsucht nach individueller Erlösung und der Anspruch auf Herrschaft in einem System Platz finden. Aber da sie in einer Brust Platz gefunden haben, haben sie sich doch miteinander vertragen, ist es zu einem durchaus sinnvollen Ausgleich zwischen diesen Gegensätzen gekommen. Das Heil des Auserwählten, Begnadeten, die Schau des Guten wird dadurch, daß sie zum Geheimnis des Führers wird, zum Heil auch für alle anderen, für die Geführten. Diese können dem Führer auf seinem Heilsweg zur Schau des Guten nicht folgen und sind darum von der Regierung gänzlich ausgeschlossen. Sie können ihr Heil nur in der vollkommenen Unterwerfung unter die Autorität des Führers finden, der allein das Gute weiß und darum auch will. Da nur der regierende Philosoph um das Gott-Gute weiß und in diesem seinem Wissen durch den Besitz des Geheimnisses durchaus einzigartig, von dem Volk ganz und gar verschieden ist, bleibt für dieses, als einer Masse politisch Rechtloser, nur der Glaube — nicht eigentlich unmittelbar an Gott, den zu schauen ihnen nicht vergönnt ist, sondern an das Wissen des Regenten, an sein Charisma. Dieser Glaube ist die Grundlage des unbedingten Gehorsams der Untertanen, auf dem die Autorität des platonischen Staates aufgebaut ist. Die Mystik Platons, dieser vollkommenste Ausdruck des Irrationalismus, ist eine Rechtfertigung seiner antidemokratischen Politik, ist die Ideologie jeder Autokratie.

Die unter dem Zwang einer immanenten Gesetzlichkeit sich entfaltende Problematik dieser Philosophie, die aus der platonischen Liebe heraus über die platonische Wahrheit zu der platonischen Gerechtigkeit führt, sie zeigt uns, daß rationale Wissenschaft niemals eine positive Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit zu geben vermag, daß sie das Problem nicht zu lösen, daß sie es nur aufzulösen berufen ist. Ihre unter verschiedenen Formen auftretende Endposition wird immer sein: So etwas wie eine absolute Gerechtigkeit gibt es nicht, läßt sich begrifflich nicht bestimmen. Dieses Ideal ist eine Illusion. Es gibt nur Interessen, Interessenkonflikte und ihre Lösung durch Kampf oder Kompromiß. An Stelle des Gerechtigkeitsideals tritt in der rationalen Sphäre zwangsläufig der Friedensgedanke. Aber das Bedürfnis, die Sehnsucht nach einer Gerechtigkeit, die mehr als ein Kompromiß, die mehr als der bloße Frieden ist, und vor allem der Glaube an einen solchen höheren, ja höchsten, absoluten Wert ist stärker, als daß ihn irgendeine rationale Erwägung erschüttern könnte. Er ist — die Geschichte ist ein einziger Beweis dafür — schlechthin unzerstörbar. Ist dieser Glaube eine Illusion, dann ist diese Illusion stärker als alle Realität. Denn für die meisten Menschen, ja vielleicht für die ganze Menschheit liegt die Lösung eines Problems nicht notwendig in einem Begriff, nicht notwendig in einem Wort, in der Antwort auf eine Frage der Vernunft. Und darum wird auch die Menschheit sich vermutlich niemals mit der Antwort der Sophisten zufrieden geben, sondern immer wieder — und sei es auch durch Blut und Tränen — den Weg suchen, den Platon gegangen, den Weg der Religion.

REALISTEN UND IDEALISTEN, DIE MENSCHLICHEN GRUNDTYPEN

Versuch einer Darstellung und Aufweisung ihrer kategorialen Gültigkeit

Von Dr. Constanze Glaser

„Das Genie verfährt nicht nach anerkannten Prinzipien, sondern nach Einfällen und Gefühlen, aber seine Einfälle und Gefühle sind Eingebungen eines Gottes — (alles, was die gesunde Natur tut, ist göttlich) —, seine Gefühle sind aber Gesetze für alle Zeiten und für alle Geschlechter der Menschen.“
(Schiller)

1

In vorliegender Arbeit soll der Versuch unternommen werden, die zuerst von Friedrich Schiller aufgestellten charakterologischen Begriffe „Realisten und Idealisten“ in ihrem Wesen herauszuarbeiten, sie als charakterologische Kategorien darzustellen, auf die alle von früheren Philosophen und von modernen Psychologen und Psychiatern aufgefundenen Typen zurückführbar sind, sie schließlich als die charakterologische Voraussetzung, das Apriori, der gegensätzlichen Weltanschauungssysteme, ebenso wie der Kunstrichtungen, darzutun.

In seiner in den Jahrgängen 1795 und 96 der „Horen“ erschienenen Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung“, die eine kulturphilosophische Genese der verschiedenen Dichtungsarten zu geben sucht, gelangt Schiller im Verlaufe seiner Beschäftigung mit dem Ästhetischen zu einer Grundeinteilung der Menschen, zu einem psychologischen Gegensatz unter ihnen, der so stark ist, eine derartig unüberbrückbare Kluft darstellt, daß „kein Werk des Geistes und keine Handlung des Herzens bei einer Klasse ein entscheidendes Glück machen kann, ohne eben dadurch sich bei der anderen einen Verdammungsspruch zuzuziehen. Dieser Gegensatz ist ohne Zweifel so alt als der Anfang der Kultur und dürfte vor dem Ende derselben schwerlich anders als in einzelnen seltenen Subjekten, deren es hoffentlich immer gab und geben wird, beigelegt werden; aber obgleich zu seinen Wirkungen auch diese gehört, daß er jeden Versuch zu seiner Beilegung vereitelt, weil kein Teil dahin zu bringen ist, einen Mangel auf seiner Seite und eine Realität auf der anderen einzugestehen, so ist es doch immer Gewinn genug, eine so wichtige Trennung bis zu ihrer letzten Quelle zu verfolgen und dadurch den eigentlichen Punkt des Streites wenigstens auf eine einfache Formel zu bringen.“¹

¹ 12. Band, Cotta 1862, S. 222.

Diese beiden gegensätzlichen Grundtypen der Menschheit nennt Schiller „Realisten“ und „Idealisten“, betont aber ausdrücklich, daß „man sich bei den Namen Realisten und Idealisten weder an den guten noch an den schlechten Sinn, den man in der Metaphysik damit verbindet, erinnern darf“.

Seine Typen sind also charakterologisch-psychologische Typen, keineswegs Repräsentanten oder Anhänger bestimmter philosophischer Systeme, wenn auch ihre Beschreibung in theoretischer wie in praktischer Bedeutung im Zusammenhang mit den bekannten Philosophiegruppen erfolgt. — Hierauf kommen wir bei der Darstellung der Typen zurück.

Zunächst soll in kurzen Zügen Schillers Gedankengang wiedergegeben werden.

Das erlebte Gefühl der Freude an der Natur und den natürlichen Dingen bildet den Ausgangspunkt seiner Betrachtungen. „Es gibt Augenblicke in unserm Leben, — so wird die Abhandlung eingeleitet — wo wir der Natur in Pflanzen, Mineralien, Tieren, Landschaften sowie der menschlichen Natur in Kindern, in den Sitten des Landvolks und der Urwelt, nicht weil sie unsern Sinnen wohltut, auch nicht weil sie unsern Verstand oder Geschmack befriedigt (von beiden kann oft das Gegenteil stattfinden), sondern bloß weil sie Natur ist, eine Art von Liebe und von rührender Achtung widmen. Jeder feinere Mensch, dem es nicht ganz und gar an Empfindung fehlt, erfährt dieses, wenn er im Freien wandelt oder sich bei den Denkmälern der alten Zeit verweilet, kurz, wenn er in künstlichen Verhältnissen und Situationen mit dem Anblick der einfältigen Natur überrascht wird.“ — Schon diese einleitenden Sätze, in denen sich Schiller zu Rousseaus Lehre von dem glücklichen Urzustand der Menschheit bekennt, enthalten neben der Beschreibung eine Analyse und Deutung des Erlebnisses, die im weiteren ausgesponnen wird und dahin geht, daß das Naive zur Kunst, dem Künstlichen, in Gegensatz gestellt wird, „eine Kindlichkeit, wo sie nicht mehr erwartet wird“, und daß das Natürliche und nur dieses den Grund unseres Wohlgefallens bildet. „Denn könnte die Nachahmung der Natur auch bis zur höchsten Vollendung gesteigert werden, so würde die Entdeckung, daß es Nachahmung sei, das Gefühl sofort vernichten.“ Schiller weist hier auf eine Stelle der „Kritik der Urteilskraft“ hin, wo Kant sagt, daß, wenn wir von einem Menschen den Schlag der Nachtigall bis zur höchsten Täuschung nachgeahmt fänden und uns dem Eindruck desselben mit ganzer Rührung überließen, mit der Zerstörung dieser Illusion alle unsere Lust verschwinden würde. — Daraus folgert Schiller nun, daß diese Art des Wohlgefallens an der Natur kein ästhetisches, sondern ein moralisches sei, nicht unmittelbar durch Betrachtung erzeugt, sondern durch eine Idee

vermittelt, die Idee der inneren Notwendigkeit, des Daseins nach eignen Gesetzen, der ewigen Einheit mit sich selbst.

Daß Schiller hier „empfänglich für Ideen“ (Ideen im Kantischen Sinne), also für das Allgemeine, für die innere Notwendigkeit, Naturgesetzlichkeit — mit „moralisch“ gleichsetzt, berührt uns eigenartig, da wir das Wesen des Moralischen nicht in der Sphäre der Natur, sondern mit Kant nur in der sozialen Sphäre für wirksam und bestimmbar halten. Schiller steht hier auf dem Boden der stoischen Ethik, die ein gutes Leben als ein der Natur gemäßes Leben bestimmte.

Aber wir kehren zur Darstellung zurück. In der Natur finden wir unser eigenes verlorenes Wesen wieder. „Sie (die naturhaften Dinge) sind, was wir waren; sie sind, was wir werden sollen. Wir waren Natur wie sie, und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen.“¹

Wir können also sagen, das Ergebnis der Erlebnisanalyse lautet: die Freude an der Natur und unsere Liebe zu ihr beruht auf unserem Erfassen ihrer ewigen Einheit mit sich selbst, ihres Daseins nach eigenen Gesetzen.

Da die Poesie der Begriff ist, der, wie Schiller sagt, „der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck“² gibt, so sind „die Dichter überall Bewahrer der Natur und wo sie dies nicht mehr sein können, werden sie zu Zeugen und Rächern der Natur. Sie werden also entweder Natur sein oder die verlorene suchen“.³ — So bestimmt sich aus dem Verhältnis der Kultur zur Natur — naturnahe oder von ihr abgefallen — auch das der Dichtung zur Natur, das entweder „naiv“ ist, die Natur nachahmend, oder „sentimentalisch“, sie zum Ideal erhebend. — Diese beiden Dichtungsarten, naiv und sentimentalisch, erschöpfen alle Poesie. Durch die Beziehung der Gegenstände auf eine Idee beim sentimentalischen Dichter wird eine Verschiedenheit der Behandlung möglich, die in den verschiedenen Formen der sentimentalischen Dichtung: Satyre, Elegie, Idylle zum Ausdruck gelangt.

Es folgt eine Beschreibung der einseitigen Beschränkung, der sowohl die naive wie die sentimentalische Dichtung verfallen kann. Dennoch, sagt Schiller, „ist die poetische Stimmung ein selbständiges Ganzes, in welchem alle Unterschiede und alle Mängel verschwinden“.⁴ Abstrahiert man aber von diesen dichterischen Charakteren, was beide Poetisches haben, so gelangt man zu dem „merkwürdigen psychologischen Antagonismus unter den Menschen in einem sich kultivierenden Jahrhundert“, zu dem Gegensatz, der Kluft, die Realisten von Idealisten trennt.

¹ S. 141.² S. 165³ S. 160.⁴ S. 222.

2

Hier sind nun einige methodologische Bemerkungen einzuschalten, bevor die Schillerische Charakteristik der beiden menschlichen Grundtypen, ebenso wie die der einseitigen Beschränkung der beiden Dichtungsarten wiedergegeben wird.

Die Aufdeckung der beiden menschlichen Grundcharaktere ist Schiller nebenbei geglückt. Er sieht die verschiedene Stellung der Dichtung zur Natur, naiv und sentimentalisch, und hält diese für historisch bedingt. Durch Reduktion der beiden Dichtungsarten, gerade in ihrer einseitigen Beschränkung, gelangt er zur Aufdeckung des „psychologischen Antagonismus unter den Menschen . . .“

Durch diesen methodologisch unklaren Weg werden die tieferen Zusammenhänge zwischen den charakterologischen Begriffen Realist und Idealist und den philosophischen Systemgruppen des Realismus (Empirismus—Positivismus) einerseits und des Idealismus (Rationalismus, transzendentaler Idealismus) andererseits nicht entsprechend gewürdigt und herausgearbeitet, ja im Gegenteil wie schon oben bemerkt, ausdrücklich abgelehnt. Im Gegensatz zu seiner Mahnung aber, charakterisiert Schiller seine psychologischen Typen an Hand der philosophischen Systemgruppen. Die Zusammenhänge zwischen der Gegensätzlichkeit der menschlichen Charaktere und der repräsentativen Weltanschauungssysteme sind so tief und immanent, daß sie—auch wider Willen—offenbar werden. Im Grunde ist es eben so, wie es gerade die neuere Wissenschaft nachgewiesen hat, daß das Charakterologische das Fundament der Philosophie bildet. „Die philosophischen Lehren liegen in der Mannigfaltigkeit vor, wie sie die Geschichte der Philosophie analysiert. Sie sind trotz aller Eigengesetzlichkeit des Rationalen doch nie nur rationale Gebilde. Das Rationale ist gleichsam das Knochengerüst dieser Gebilde, ihr Leben steckt in Kräften, die man hinter dem Rationalen suchen muß. Die logische Analyse erfaßt nur die Knochen, die psychologische möchte die Muskeln sehen, durch die das Ganze Zusammenhang, Bewegung und Leben hat.“¹

Auch Paul Menzer hat den persönlichen Faktor² betont, der in allen philosophischen Systemen enthalten ist, ja sie mitkonstituiert. Dieser kann auf Grund biographischer Tatsachenforschung nicht begriffen werden, er erschließt sich nur dem kongenialen Erfassen des höheren Lebens des betreffenden Philosophen, der Erkenntnis seines Wesens *sub specie quadam aeternitatis*.

¹ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. Verlag J. Springer, Berlin 1922. S. 313.

² *Persönlichkeit und Philosophie*, Rektoratsrede. Verlag Niemeyer, Halle 1920.

Fichte¹ hat wohl als erster die charakterologische Bedingtheit der Philosophien erkannt: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.“ Die Gegensätzlichkeit von „Idealismus“ und „Dogmatismus“ (wir würden „metaphysischer Realismus“ sagen) ist eine solche, daß mit Vernunftgründen nichts entschieden werden kann. Der „Idealismus“, der seinen Erklärungsgrund der Erfahrung in der freihandelnden Intelligenz, im Bewußtsein, erblickt, kann den „Dogmatismus“, der behauptet, daß alles, was im Bewußtsein vorkomme, Produkt eines Dings an sich sei, nicht widerlegen; denn er könnte dies nur aus dem Postulate der Freiheit und Selbständigkeit des Ich, die aber der Dogmatiker leugnet. Ebenso wenig kann der Dogmatiker den Idealisten widerlegen; denn das Ding an sich, das Prinzip des Dogmatikers, besitzt keine andere Realität als die, daß sich aus ihm die Erfahrung erklären lasse. Diesen Beweis aber vernichtet der Idealist dadurch, daß er die Erfahrung auf andere Weise erklärt, also gerade dasjenige, worauf der Dogmatismus baut, ableugnet. Der Streit also, ob die Selbständigkeit des Ich oder die Selbständigkeit der Dinge das Primäre sei, ist mit Gründen der Vernunft nicht zu entscheiden. Hier liegt ein „Entschluß der Willkür“ vor, und da der Entschluß der Willkür doch einen Grund haben soll, ist er durch Neigung und Interesse bestimmt. Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesses.“ — „Nun gibt es zwei Stufen der Menschheit; und im Fortgange unseres Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen. Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können um ihrer selbst willen den Glauben an die Selbständigkeit derselben nicht aufgeben: denn sie selbst bestehen nur mit jenen. Alles, was sie sind, sind sie wirklich durch die Außenwelt geworden. Wer in der Tat nur ein Produkt der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken; und er wird recht haben, solange er lediglich von sich und seinesgleichen redet. Das Prinzip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge um ihrer selbst willen: also mittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes und nur durch die Objekte getragenes Selbst.

¹ Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Fichtes Werke 3. Bd. Verlag Felix Meiner, Leipzig. S. 18.

Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird — und man wird dies nur dadurch, daß man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht —, der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, er ergreift sie mit Affekt. Sein Glaube an sich selbst ist un-mittelbar.“

„Realisten“ (bei Fichte „Dogmatiker“ genannt) und „Idealisten“ werden also von Fichte genau wie von Schiller als zwei Menschheitstypen dargestellt.¹ „Realismus“ („Dogmatismus“) und „Idealismus“ werden gewählt entsprechend dem Menschheitstypus. Darin ist Fichte Schiller voraus, bei dem dieser Zusammenhang nicht zu vollem Bewußtsein gelangt.

Diese beiden von Schiller intuitiv erfaßten charakterologischen Typen: Realisten und Idealisten sind Urmenschheitstypen, und die Geschichte des menschlichen Denkens, der Philosophie, spiegelt und sublimiert ihr tiefstes Wesen. Die Gegensätzlichkeit, die tiefe Kluft, die nach Schillers Worten Realisten und Idealisten trennt, trennt auch die realistischen von den idealistischen Philosophien. Ein idealistisches System eines modernen Philosophen steht Plato näher als einem realistischen der Gegenwart. Der menschliche Antagonismus, der das psychologisch-charakterologische Apriori der Philosophien darstellt, offenbart sich also in der Gegensätzlichkeit ihrer Geschichte und Entwicklung. — Dies soll im weiteren Verlauf der Abhandlung näher ausgeführt werden.

Aber auch die Stellung des Menschen zur Natur ist durch seinen Charakter bestimmt, und gerade die einseitige Beschränkung der Dichtung, die den Charakter mehr offenbar werden läßt, zeigt große Verwandtschaft mit den einseitig ausgebildeten Weltanschauungssystemen. Auch darauf kommen wir noch zurück. — Durch die bewußte Erkenntnis des psychologisch-charakterologischen Fundaments in der Dichtung wird auch ein Widerspruch gelöst, der bei Schiller stehenblieb. Bei ihm wird das Vorkommen naiver bzw. sentimentaler Dichtung nur kulturhistorisch begründet, eben durch die Kultur, innerhalb deren die jeweiligen Dichter leben. Dann ist es aber nicht verständlich, warum sowohl „naturnahe“ wie „gekünstelte“ Epochen naive und sentimentale Dichtungen hervorbringen. Erst wenn man sich bewußt macht, daß in den gegensätzlichen Dichtungsarten eine Subli-

¹ Es ist verwunderlich, daß Fichte in diesem Zusammenhang nicht auf Schiller hinweist.

mierung der Gegensätzlichkeit der menschlichen Charaktere vorliege, die aber selbst nicht aus dem Stand der Kultur erklärt, sondern nur als Faktum begriffen werden könne, löst sich dieser Widerspruch, und das häufigere oder seltenere Vorkommen der naiven oder der sentimentalischen Dichtung kann dann aus der größeren oder geringeren Affinität einer Kultur zu den diesbezüglichen Charakteren begriffen werden.

Wir könnten Schillers Ableitung der menschlichen Grundtypen methodologisch dahin präzisieren, daß diese auf Grund der „geisteswissenschaftlichen Methode“ dargestellt werden, ihr pulsierendes Leben aber durch „Wesensschau“, auf Grund der „phänomenologischen Methode“, erhalten haben. Denn das Wesen der beiden Typen, ihre Intellektualität und ihr Willensleben — insofern sind sie nicht vollständig beschrieben als über ihre Emotionalität (Affektivität) nichts ausgesagt wird — wird einerseits in engstem Zusammenhang mit den objektiven Geistesgebilden des philosophischen Realismus bzw. Idealismus beschrieben, wenn dies auch nicht mit voller Klarheit und Bewußtheit geschieht.

Spranger sagt: „Man erkennt aus dem Gesagten, daß Psychologie in diesem Sinne nur getrieben werden kann im engsten Zusammenhang mit der objektiven Geisteswissenschaft beider Bedeutungen: der historisch-beschreibenden und der kritisch-normierenden. Wie die Psychologie des Erkennens immer schon die Erkenntnistheorie voraussetzt, so setzt die Psychologie als Ganzes mindestens die Einstellung auf die Geisteswissenschaft voraus. Das Subjektive muß immer und überall gegen das Objektive abgezeichnet werden. Wir reden daher auch ausdrücklich von geisteswissenschaftlicher Psychologie.“¹

Insofern also „das Subjektive gegen das Objektive abgezeichnet“, die Beschreibung der Typen des Realisten und des Idealisten „aus der Einstellung“ auf die philosophischen Systemgruppen von Realismus (Empirismus—Positivismus) und Idealismus (Rationalismus, transzendentaler Idealismus) hervorgegangen ist, hat Schiller die „geisteswissenschaftliche Methode“ vorweggenommen. Er stand selbst so sehr unter dem Banne des Kantischen transzendentalen Idealismus, daß er dort, wo es sich um allgemeine Formulierungen handelt, gar nicht anders als in der Kantischen Denkweise vorgehen konnte.

Andrerseits hat Schiller in tiefster Schau das Wesen der Freude des Menschen an der Natur und der Liebe zu ihr in dessen Erfassen ihrer inneren Harmonie, ihrer Einheit mit sich selbst erkannt. — Spricht Schiller von einem „moralischen“ Interesse an der Natur, das „sich nur in Gemütern zeigen könne, welche für Ideen empfänglich sind“, so hat Schleiermacher in seinen drei

¹ Lebensformen. Niemeyer, Halle 1921. S. 7.

Jahre nach dem Erscheinen von Schillers Abhandlung veröffentlichten „Reden“ diese Einstellung der Natur gegenüber religiöse Anschauung genannt und in ihr — ebenso wie in der Erfassung der Menschheit als Ganzes — das Wesen der Religion erblickt. — „Eine größere Ausbeute gewährt sie freilich uns, denen ein reicheres Zeitalter tiefer in ihr Innerstes zu dringen vergönnt hat; ihre chemischen Kräfte, die ewigen Gesetze, nach denen die Körper selbst gebildet und zerstört werden, diese sind es, in denen wir am klarsten und heiligsten das Universum anschauen.“ — „Und das ist der Geist der Welt, der sich im kleinsten eben so vollkommen und sichtbar offenbart als im größten, das ist eine Anschauung des Universums, die sich aus allem entwickelt und das Gemüt ergreift, und nur derjenige, der sie in der Tat überall erblickt, der nicht nur in allen Veränderungen, sondern in allem Dasein selbst nichts findet als ein Werk dieses Geistes und eine Darstellung und Ausführung dieser Gesetze, nur dem ist alles Sichtbare auch wirklich Welt, gebildet, von der Gottheit durchdrungen und eins.“¹

In dieser mystischen Erfassung des Universums ist aber — wie wir sehen werden — gerade das Ziel erreicht, zu dem der „für Ideen empfängliche“ Typus, der „Idealist“, gemäß seinem ganzen Wesen hinsteuert und strebt. Durch eine „phänomenologische Reduktion“² des Naturerlebens ist also Schiller bis zur „Formgesetzmäßigkeit“, bis zur letzten charakterologischen Wurzel des einen Menschentypus, eben desjenigen, dem er selbst angehörte, des „Idealisten“, vorgedrungen. Von da aus, aus dessen zentralstem Wesen, erschloß sich ihm seine theoretische und praktische Einstellung.

So hat Schiller, obgleich er auf dem Umwege über die beiden Dichtungsarten und ihre einseitige Beschränkung den Gegensatz der menschlichen Grundtypen enthüllt, doch in ursprünglicher Schau das Wesen des einen Typus erkannt und das des anderen im Kontrast zu diesem gewonnen.

Durch diese zentrale Erfassung ihres Wesens werden seine im Zusammenhang mit den objektiven Gebilden der heterogenen Philosophiegruppen dargestellten Menschentypen so lebendig und lebensnahe. Sie sind nicht von bestimmten Bezugssystemen aus konstruiert, „Idealtypen“ (Spranger, Jaspers), sondern in phänomenaler Schau erfaßte Urcharaktere, die weitere Differenzierungen zulassen, in denen aber alle typologischen Verschiedenheiten potentiell³ enthalten sind. Deshalb sind sie „für alle Zeiten und alle Geschlechter der Menschen“

¹ Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1906. S. 55.

² Vgl. Edm. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Niemeyer, Halle 1922.

³ Vgl. Uitz, Charakterologie. Pan-Verlag, Charlottenburg S. 114. „Jene Grunderlebnisse, die über die Typenbildung entscheiden, vollziehen sich in einer tiefsten

hingestellt. Denn die typologischen Gegensatzpaare von Nietzsche: apollinisch—dionysisch, die Jungschen: extravertiert—introvertiert, die Aristotelischen, auf die Jaspers hinweist: aktiv—kontemplativ, ebenso wie die von diesem angeführten „Geistestypen“, die Kretschmerschen: zyklotym—schizotym, die Ostwaldschen: Romantiker—Klassiker — sie alle sind in ihrem tiefsten Wesen in den Schillerischen kategorialen Typen enthalten und dort in ihrer theoretischen und praktischen Grundeinstellung beschrieben.

3

Der Realist wird als ein „in Rücksicht auf das Theoretische nüchterner Beobachtungsgeist beschrieben, der eine feste Anhänglichkeit an das gleichförmige Zeugnis der Sinne besitzt, in Rücksicht auf das Praktische eine resignierte Unterwerfung unter die Notwendigkeit der Natur: eine Ergebung also in das, was ist und sein muß“. „Da die Natur in ihren einzelnen Wirkungen immer von anderen Bedingungen abhängig ist, nur in dem All ihrer Erscheinungen drückt sie einen selbständigen großen Charakter aus, so erstreckt sich auch der Kreis des Wissens und Wirkens des Realisten auf alles, was bedingungsweise existiert. Er bringt es also nie weiter als bis zu bedingten Erkenntnissen. Komparative Allgemeinheit ist das Höchste, was er in seinem Wissen erreichen kann.“ — Beziehung zu Empirismus und Positivismus! — „Sein Charakter hat Moralität, aber diese liegt nur in der Summe seines Lebens, nicht in der einzelnen Tat, da diese in jedem besondern Fall durch äußere Ursachen und äußere Zwecke bestimmt wird.“ — Erfolgsethik! — „Die Antriebe seines Willens sind also zwar in rigoristischem Sinne weder frei genug noch moralisch lauter genug, weil sie etwas anderes als den bloßen Willen zu ihrer Ursache und etwas anderes als das bloße Gesetz zu ihrem Gegenstand haben.“¹ — Schiller nimmt hier zum Bezugssystem der Ethik die idealistische (Kantische) Ethik, die er allerdings mit dem Beiwort „rigoristisch“ kennzeichnet. Seine psychologische Genialität bekundet sich darin, daß er dem ihm so fernstehenden Typus des Realisten gerecht wird. Sein Freundschaftsverhältnis zu Goethe mag in dieser Hinsicht von Einfluß gewesen sein. — Da Realisten und Idealisten einseitige Ausprägungen der Menschheit sind, so müssen sie aus ihrem System heraustreten, „um die Natur befriedigen zu können“. Der Realist glaubt zwar sich der Naturnotwendigkeit zu fügen, in Wirklichkeit fügt er sich aber der Idee derselben, bestimmt sich also idealistisch. „Denn in der Erfahrung sind ihm immer nur

Schicht, die noch den Spielraum für alle möglichen Charaktere in gewöhnlichem Betracht des Wortes freilassen.“

¹ S. 224 u. f.

einzelne Naturwirkungen gegeben, aber keine Natur (als Ganzes) und nur einzelne Wirklichkeiten, aber keine Notwendigkeit.“ — „Und er könnte sich ja auch der Naturnotwendigkeit widersetzen, d. h. er müßte nicht wollen, was er muß.“

Hier hat Schiller sehr klar gesehen, daß das sog. Problem der „Willensfreiheit“ im Grunde ein Problem der Handlungsfreiheit bedeutet. Für die Charakteristik des Realisten ist also die Lösung des Problems der Willensfreiheit (Handlungsfreiheit) in deterministischem oder indeterministischem Sinne irrelevant. Der Realist will, was ihm seine Natur, sein Charakter, nicht was ihm eine fiktive Naturgesetzlichkeit, „Idee“, gebietet. Er ist also, wenn auch in seinem Tun nezesitiert, in seinem Wollen „frei“; denn unter der Voraussetzung der Restriktion auf das Wollen gelten die Ansichten des sog. Indeterminismus auch für die Deterministen. Bergson sagt: „... Kurz wir sind frei, wenn unsere Handlungen aus der ganzen Persönlichkeit hervorgehen, wenn sie sie ausdrücken, wenn sie jene undefinierbare Ähnlichkeit mit ihr haben, wie man sie zuweilen zwischen dem Kunstwerk und seinem Schöpfer findet.“ Und etwas weiter „... Mit einem Wort, wenn man übereinkommt frei jede Handlung zu nennen, die dem Ich entspringt und nur dem Ich, dann ist wahrhaft frei die Handlung, die den Stempel unserer Person trägt; denn dann wird einzig unser Ich ihr Vater sein.“¹ Setzen wir also für „Handlung“ jedesmal „Willen“, dann kann es sich hier nicht mehr um ein Problem, sondern nur um eine Konstatierung handeln. Denn anders als: unter keinem äußeren Zwang stehend, nicht einem ausschlaggebenden Motiv (Affekt) erliegend, aus der ganzen Persönlichkeit wollend, gleichsam unterschreibend, kann man das Wesen der Willensfreiheit nicht definieren. Und es wäre eben kein Problem, wenn man nicht immer Handlungsfreiheit gemeint² hätte. — Auf die von Bergson gegebene Lösung des Problems ist hier nicht weiter einzugehen, weil sie für unseren Fall nicht in Betracht kommt.

Der Realist wählt also „frei“, entsprechend seinem Charakter, als „Idee seiner Bestimmung“ „für die ganze Summe seines Lebens“ die Idee der Naturnotwendigkeit. Wenn es in dem Wesen des Menschen, des Realisten ebensowohl wie des Idealisten, gelegen ist, die Erfahrung durch Ideen zu überschreiten (Kant: „... und Metaphysik ist, wenngleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage, *metaphysica naturalis*, wirklich),³ so entspricht eben dem geordneten Wesen des Realisten „der sanfte Bogen der Notwendigkeit“.

¹ Zeit und Freiheit. Diederichs, 1911. S. 135.

² Das hat seinen tiefen Grund; denn die Rechtsprechung erfordert Handlungsfreiheit als Voraussetzung, um die Person „verantwortlich“ machen zu können.

³ Kants Werke, herausg. von der preuß. Akademie d. Wiss. Bd. 3. Verlag Reimer, Berlin 1904. Einl. z. Kr. d. r. Vern. S. 41.

Der Idealist wird als unruhiger Spekulationsgeist im Theoretischen beschrieben, der auf das Unbedingte in allen Erkenntnissen dringt, im Praktischen ist er ein moralischer Rigorist, der auf dem Unbedingten in Willenshandlungen besteht. — Er nimmt aus sich selbst und aus der bloßen Vernunft seine Erkenntnisse und Motive.

„Er ist also nicht mit Erkenntnissen zufrieden, die bloß unter bestimmten Voraussetzungen gültig sind, sondern sucht bis zu Wahrheiten zu dringen, die nichts mehr voraussetzen und die Voraussetzung von allem anderen sind. Ihn befriedigt nur die philosophische Einsicht, welche alles bedingte Wissen auf ein unbedingtes zurückführt und an dem Notwendigen in dem menschlichen Geist alle Erfahrung befestigt; die Dinge, denen der Idealist sein Denken unterwirft, muß er sich, seinem Denkvermögen, unterwerfen. Und er verfährt hierin mit völliger Befugnis; denn wenn die Gesetze des menschlichen Geistes nicht auch zugleich die Weltgesetze wären, wenn die Vernunft endlich selbst unter der Erfahrung stünde, so würde auch keine Erfahrung möglich sein.“ Der Zusammenhang mit dem Kantischen transzendentalen Idealismus, ja Schillers Bekenntnis zu ihm, ist in diesen Sätzen klar ausgesprochen. — Demgegenüber ist es in dem hier vorgebrachten Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung, daß die Schillerische Formulierung der „kopernikanischen Wendung“ ein Stück Metaphysik zu enthalten scheint — „die Gesetze des menschlichen Geistes auch zugleich die Weltgesetze“, während bei Kant „die Möglichkeit der Erfahrung“ schon dadurch garantiert ist, daß „der Verstand der Natur (der Erscheinungswelt) ihre Gesetze vorschreibt“.

Gerade die Tendenz des Idealisten nach absoluten Wahrheiten, nach dem Unbedingten, bildet seine Schranke im Leben und in der Wirklichkeit. „Indem er auf oberste Grundsätze dringt, durch die alles möglich wird, versäumt er die nächsten Gründe, durch die alles wirklich wird. Indem er überall auf das Allgemeine sein Augenmerk lenkt, welches die verschiedenen Fälle einander gleich macht, vernachlässigt er leicht die Beziehungen, wodurch sie sich voneinander unterscheiden. Er wird also mit seinem Wissen viel umfassen und eben deswegen wenig fassen und an Einsicht verlieren, was er an Übersicht gewinnt.“ — „In der moralischen Beurteilung wird man bei dem Idealisten eine reinere Moral im Einzelnen, aber weit weniger moralische Gleichförmigkeit im Ganzen finden. Je reiner die Sittlichkeit seiner einzelnen Handlungen ist, desto zufälliger ist sie auch; denn Stetigkeit und Notwendigkeit sind zwar der Charakter der Natur, aber nicht der der Freiheit.“ „Weil der Wille des Idealisten der Form nach auf das Ganze gerichtet ist, so will er ihn der Materie nach nicht auf Bruchstücke richten. Dadurch übersieht er über dem unbegrenzten Ideale den begrenzten Fall der Anwendung.“ (Gesinnungsethik.) — „Er ist im Leben nur durch

ein Heraustreten aus seinem System überhaupt möglich. Denn sobald er handeln will, muß er sich den zeitlichen Bedingungen fügen, unter denen alles Dasein steht.“

Sucht man in den Schillerischen Dramen nach Personen, die diesen Typen entsprechen, so findet man — begreiflicherweise — sehr viele Idealisten, sehr wenige Realisten. Marquis Posa, Don Carlos, Karl Moor u. a. gehören dem ersteren Typus an, Wallenstein, Wilhelm Tell dem letzteren.

4

Im folgenden soll das Wesen der gegensätzlichen Grundtypen herausgearbeitet werden. Der Realist, dem Gegebenen zugewendet, findet Grenzen in seinem Denken und Tun, empirische Gesetze im Theoretischen, äußere bestimmte Ursachen und Zwecke im Praktischen. Die Spannweite seines Denkens und Wollens ist begrenzt. Seine Ziele sind endlich, relativ.

Demgegenüber dringt der Idealist im Theoretischen bis zu den Voraussetzungen, Grundlagen, Bedingungen aller Erfahrung vor, im Praktischen zum Unbedingten aller Willenshandlungen. Die Spannweite seines Denkens und Wollens ist unbegrenzt. Sein Ziel, seine Sehnsucht, liegt in der Unendlichkeit, im Absoluten. Erfüllung ist ihm nur in den seltenen Augenblicken des Einswerdens mit dem Absoluten, in der Ekstase, beschieden.

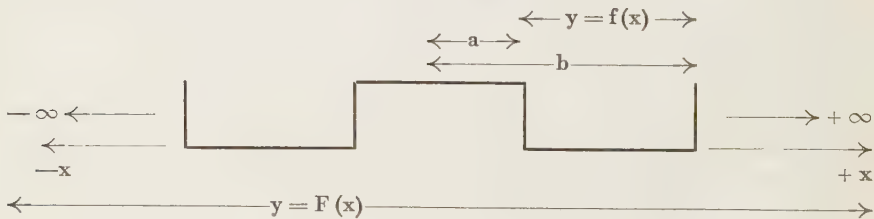
Wir erinnern an Schillers Deutung der Freude an der Natur: Natur als Erfüllung der Idee der inneren Einheit, des Daseins nach eigenen Gesetzen. „Frage dich wohl, empfindsamer Freund der Natur, ob deine Trägheit nach ihrer Ruhe, ob deine beleidigte Sittlichkeit nach ihrer Übereinstimmung schmachtet?“¹ Dieser Gegensatz ist unseres Erachtens unmöglich. Sehnsucht nach Einheit, nach Harmonie der Natur bedeutet im Grunde Sehnsucht nach Ruhe. — In der Natur ist dieser letzte Wunsch des Idealisten Wirklichkeit geworden, das Unzulängliche hier wird's Ereignis.

Man kann das Wesen der gegensätzlichen Charaktere durch Symbole veranschaulichen. Das eine Mal: unstetige sprunghafte Funktion (Kurve), die in bestimmten, determinierten Gebieten stetig verläuft, abbricht und wieder stetig weitergeht. $y = f(x) \Big|_a^b$ (Vgl. Abb. S. 130.)² — Der Realist begreift die Gegebenheiten unter endlichen Aspekten, er wird von endlichen Ursachen und Zwecken in seinen Handlungen bestimmt.

¹ S. 155.² Die Kurvendarstellung verdanke ich Herrn Richard Kobler.

Das andere Mal: zwei in der Unendlichkeit sich schneidende Gerade, Parallelenaxiom. Der Idealist kann im Theoretischen wie im Praktischen nur im Unendlichen das Ziel, den Abschluß finden. In diesen Symbolen einer unstetigen (sprunghaften) Kurve und den in der Unendlichkeit sich schneidenden Geraden scheint mir das gleichsam eingefangen, worauf es ankommt, das formale Ziel: der Realist gibt sich mit dem Endlichen, Relativen zufrieden, die Sehnsucht des Idealisten geht nach dem Unendlichen, Absoluten. Aber Parallele „schneiden sich“ nur in der „Idee“, Unendlichkeit; Erfüllung seiner Sehnsucht kann dem Idealisten nur in einem religiösen Erlebnis zuteil werden. Wenn also nach der von Utitz gegebenen Definition Charakterologie bedeutet: „Persönlichkeit, gesehen unter dem Gesichtspunkt ihrer Strebungen bzw. die Strebungen in ihrem Sinn für die Persönlichkeit“, so können wir sagen, daß in dieser Form der Strebungen, in dieser formalen Richtungsbestimmtheit, die Gegensätzlichkeit des Wesens von Realisten und Idealisten zum Ausdruck gelange.

Diese Verschiedenheit im dynamischen Verhalten der beiden Grundtypen führt zu einer gegensätzlichen Bewertung von Objekt und Subjekt. Die Anerkennung des Relativen läßt eine Bevorzugung, höhere Bewertung, des Objekts zu, des veränderlichen Außen, während der unstillbare Drang nach dem Unendlichen, Absoluten, der Einheit, das Subjekt zur Rückbesinnung auf sich selbst treibt, zur Höherbewertung der eigenen Persönlichkeit gegenüber allem Objektiven.



Jung unterscheidet „Introversions- und Extraversionstypen, je nach dem relativen Überwiegen der Bedeutung des eigenen Subjekts oder des Objekts für die Schicksale der Menschen“. — „Ganz allgemein könnte man den introvertierten Standpunkt als denjenigen bezeichnen, der unter allen Umständen das Ich und den subjektiven psychologischen Vorgang dem Objekt und dem objektiven Vorgang überzuordnen oder doch wenigstens dem Objekt gegenüber zu behaupten sucht. Diese Ein-

stellung gibt daher dem Subjekt einen höheren Wert als dem Objekt.“ — „Der extravertierte Standpunkt dagegen ordnet das Subjekt dem Objekt unter, wobei dem Objekt der überragende Wert zukommt.“¹ — Jung selbst anerkennt die nahe Beziehung seiner Typen zu den Schillerischen. „Ich kann in bezug auf die gegenseitige Beziehung der beiden von mir aufgestellten Typen sozusagen Wort für Wort bestätigen, was Schiller von seinen Typen sagt. — Dem introvertierten Typus entspricht der Idealist, dem extravertierten der Realist.“²

Jung hat die beiden Einstellungstypen, Introversions- und Extraversionstypen, in überaus interessanter Weise in der antiken und mittelalterlichen Geistesgeschichte nachgewiesen und theologische ebenso wie philosophische Gegensätze als psychologische Typengegensätze dargetan.

Meines Erachtens ist Jung aber in seiner Typenbildung nicht bis zur letzten charakterologischen Wurzel vorgedrungen. Sein Einteilungsprinzip, am Räumlichen haftend, scheint bisweilen das Wesen der Typen zu verhüllen. Deshalb verwickelt er sich auch bei der charakterologischen Deutung der theologisch-philosophischen Gegensätze in Widersprüche, ebenso dort, wo er seine Typen mit den Nietzsche'schen vergleicht. Er selbst empfindet diese Analogie als eine Vergewaltigung der Nietzsche'schen Begriffe. Wir kommen darauf zurück. — Das nach außen — nach innen, extravertiert—introvertiert, die verschiedene Bewertung von Objekt und Subjekt, ist in den Begriffen „Realisten und Idealisten“ auch enthalten; „die Richtung des Interesses, die Libidobewegung“³ bedeutet aber bei ihnen eine Konsequenz des ursprünglich verschiedenen dynamischen Verhaltens, der Verschiedenheit ihres formalen Zieles, während sie bei Jung eine Urdisposition und Urposition darstellt.

Die Schillerischen Typen sind Kategorien und deshalb umfassender, dynamischer als die von Jung beschriebenen. Ihnen können alle typologischen Gegensatzpaare, wie sie von verschiedenen Denkern von verschiedenen Ausgangspunkten aus aufgestellt wurden, zwanglos zugeordnet werden. — Apollo und Dionysos, die Kunstgottheiten der Griechen, in denen die beiden gegensätzlichen Kunsttriebe der Menschen plastisch-symbolisch zum Ausdruck gebracht sind, entsprechen dem charakterologischen Gegensatzpaar von Realisten und Idealisten. Apollo, „das herrliche Götterbild des principii individuationis“, „der in der Wirklichkeit Stehende“ gleicht „in der maßvollen Begrenzung, in der Freiheit von wilden Trieben“ dem Realisten, während Dionysos, der alle Schranken Lösende, zum Ureinen, zur Aufhebung aller Individuation, zur Ekstase leitende Rauschgott dem Idealisten verglichen wer-

¹ Psychologische Typen. Rascher & Cie, Zürich 1921. S. 10.

² S. 188. ³ S. 473.

den kann, der an keiner Schranke haltmachen will, zum Unbedingten im Denken und Wollen, zum Absoluten vorzudringen sucht. — Daß es sich in der Nietzsche-Schopenhauerschen Philosophie bei dem Apollinischen um eine Traumwirklichkeit, eine „Schein-Erscheinungswelt“ handelt, hat als erkenntnistheoretisches Phänomen in unserem Zusammenhang, wo wir bemüht sind, das Charakterologische herauszuarbeiten, keine Bedeutung.

Demgegenüber hat Jung das Apollinische zu dem introvertierten Typus in Beziehung gesetzt, da er den apollinischen Zustand „als Zustand der Introspektion, der nach innen, nach der Traumwelt ewiger Ideen gekehrten Kontemplation“¹ der Introversion vergleicht. Nun entspricht nach Jungs eigener Definition dem introvertierten Typus der Idealist. Jungs Zuordnung bedeutet also einen Widerspruch, da Nietzsche selbst „die durch Kant und Schopenhauer vertretene deutsche Philosophie die in Begriffe gefaßte dionysische Weisheit“² nennt.

Hier hat also das „nach außen—nach innen“ Jung über das tiefere Wesen des Gegensatzes von apollinisch-dionysisch hinweggetäuscht. Und Analoges gilt für seine charakterologische Deutung des Abendmahlstreites zwischen Radbertus und Don Scotus Erigena. Nach der Jungschen Interpretation bedeutet die Transsubstantiationslehre des Radbertus, wonach der Wein und die Hostie sich in der Kommunion in das wirkliche Blut und das wirkliche Fleisch Christi verwandeln, eine „Transsubstantiation“, worunter er eine „Extraversion und Materialisierung des Symbolischen und Sinnreichen, eine Vergrößerung ins Sinnenfällige“ versteht,³ während es sich bei Scotus, der das Abendmahl nur als Andenken an jenes letzte Mahl ansah, das Jesus mit seinen Jüngern feierte, „um eine introvertierte Vergeistigung“ handle. — Dieser Interpretation möchte ich die Deutung gegenüberstellen, die sich von dem Standpunkt des hier erörterten Wesens der menschlichen Gegensätze aus ergibt. Radbertus würde dann die „idealistische Tendenz“ nach dem Absoluten repräsentieren, die in der realen Transsubstantiation Christi im Abendmahl, in der unio mystica, erreicht wird. — Scotus Erigena hingegen wäre der sich mit dem Relativen Begnügende, der „Realist“ (Positivist), da er das Abendmahl nur als symbolische Handlung erfaßt.

Für die Berechtigung dieser Deutung scheint mir der Umstand zu sprechen, daß Jung Plato trotz dessen Begriffsrealismus (Idealrealismus) zum introvertierten Typus zählt. Die „Realisierung“, im Sinne Jungs „Transsubstantiation“ eines rein Geistigen, hier der Ideen als real existierender Wesenheiten, war also nicht ausschlaggebend für die

¹ S. 204.

² Geburt der Tragödie. Verlag Kröner. Leipzig 1930. S. 160.

³ S. 38.

Zuweisung eines philosophischen Systems zu einem bestimmten psychologischen Typus.

Daß die gegensätzlichen menschlichen Typen in ihrer Reinheit nicht vorkommen können, sondern immer „die Tendenz zu ihrer Kompensation“ (vgl. Jung) besitzen, hat auch Schiller schon klar gesehen. — Der Realist, der „in jedem besonderen Fall durch äußere Ursachen und äußere Zwecke“ bestimmt wird, fügt sich im Grunde „der Idee der Notwendigkeit“ — und ebenso muß der Idealist, „sobald er handeln will, sich den zeitlichen Bedingungen, unter denen alles Leben steht, fügen“, d. h. er ist „nur durch ein Heraustreten aus seinem System überhaupt möglich“. — Nach Jung wird diese Kompensation durch die Einstellung des Unbewußten vollzogen. — „Es steht demnach zu erwarten, daß eine psychische Kompensation der bewußten extravertierten Einstellung das subjektive Moment besonders betonen wird, d. h. wir werden im Unbewußten eine stark egozentrische Tendenz nachzuweisen haben. — Analoges gilt natürlich für den introvertierten Typus, d. h. die bewußt introvertierte Einstellung.“¹

6. Vergleich mit Jaspers' weltanschaulichen Charakteren

Jaspers sucht in seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ eine „typisierende Charakteristik der mannigfaltigen Gestalten“ zu geben, deren Wertungen, Lebensgestaltung, Schicksal, deren Erlebnisweise, Kraft und Gesinnung in den verschiedenen Weltanschauungen, der „prophetischen Philosophie“, zum Ausdruck gelangt sei, ja diese geschaffen habe. — Von dem Subjekt—Objekt-Verhältnis ausgehend, unterscheidet er Einstellungen und Weltbilder, und in weiterer Unterabteilung der ersteren: gegenständliche, selbstreflektierte und enthusiastische Einstellungen. „Die gegenständlichen Einstellungen sind aktiv, auf die Gestalten der zeitlichen Wirklichkeit bedacht oder kontemplativ, auf das Erfassen der letztthin zeitlosen Gegenständlichkeiten gerichtet.“² Schon Aristoteles hat das ποιεῖν, πράττειν dem θεωρεῖν gegenübergestellt. Und in der christlichen Welt lebt dieser Gegensatz in der *vita activa* und in der *vita contemplativa* fort. Karl Marx hat die prägnante Formulierung gegeben. „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern.“

Der Gegensatz von aktiv und kontemplativ kann leicht den Schillerischen Begriffen Realist und Idealist zugeordnet werden, wenn er sie auch keineswegs in allen ihren Konsequenzen erschöpft. Der dem veränderlichen Außen zugewandte, in seinem Tun durch „äußere Ursachen und äußere Zwecke“ bestimmte Realist wird eher zum aktiven

¹ S. 484.

² a. a. O. S. 52.

Leben neigen als der Idealist, den kein bedingtes Wissen zu befriedigen vermag, der bis zur philosophischen Einsicht vorzudringen sucht und diese im Allerletzten nur in einer Schau, einem religiösen Erlebnis, erreichen kann. Er ist der „Theoretiker“, der „Philosoph, der die Welt interpretiert“. — Seine Tendenz, seine Handlungen nur auf das Unbedingte, die Vernunft, zu gründen, steht der Aktivität entgegen. Er ist, wie Schiller sagt, „im Leben nur durch ein Heraustreten aus seinem System überhaupt möglich. — Denn sobald er handeln will, muß er sich den zeitlichen Bedingungen fügen, unter denen alles Handeln steht“. Trotzdem sind gerade die in der Geschichte wirkenden, ganz großen Persönlichkeiten nicht Realisten, in dem beschriebenen Sinne. Gegenüber den „Realpolitikern“, die ihre Handlungen der gegebenen politischen Konstellation jeweils anpassen, sind sie von den im historischen Prozeß erkannten Tendenzen, „Ideen“, in ihren Aktionen geleitet. In ihrem Wirken haben sie den charakterologischen Gegensatz bis zu einem bestimmten Grad überwunden, so daß der Antagonismus der auf Ideen gerichteten Kontemplation und der Umsetzung in Aktion „aufgehoben“¹ ist. Nur als einen symbolischen Ausdruck für diese Auffassung möchten wir die Betrauung der Philosophen mit den Regierungsgeschäften im platonischen „Staat“ hinstellen.

Auf die weiteren Unterabteilungen, die Jaspers gibt, ebenso wie auf die Weltbilder, die den „Einstellungen“ entsprechenden objektiven Konstruktionen, kann hier nicht eingegangen werden. Die „Geistestypen“, die er als Reaktionen auf die Grenzsituationen des Daseins, Kampf, Tod, Zufall, Schuld, aufstellt, sind im Vergleich zu den Schillerischen Urcharakteren *Derivate*, und zwar solche des idealistischen Typus, da nur dieser bis zu den Antinomien des Erkennens und der Werte mit der Macht des Erlebens vordringt. Sie sind zum Teil Abkömmlinge des Grenztypus, „der Karikatur“ des Idealisten, des „Schwärmers“, des „Phantasten“. Schiller sagt von ihm: „Der Phantast verläßt die Natur aus bloßer Willkür, um dem Eigensinne der Begierden und den Launen der Einbildungskraft desto ungebundener nachgeben zu können“. Das führt zu „einem unendlichen Fall in eine bodenlose Tiefe und kann nur in einer völligen Zerstörung sich endigen“.² Genau so wird „der absolute Skeptiker“ von Jaspers beschrieben, dessen „philosophisches Weltbild das des leeren Denkens“³ ist und ähnlich der „Nihilist“, dessen konsequentes Endstadium die schizophrene Psychose⁴ darstellt. Bei Besprechung der Kretschmerschen Typen kommen wir auf diese Zusammenhänge zurück.

¹ Im Hegelschen Sinne.

² Schiller a. a. O. S. 234.

³ Jaspers a. a. O. S. 298.

⁴ Vgl. Jaspers a. a. O. S. 300 u. f.

7. Vergleich mit Ostwalds Forschertypen

Auch die von Wilhelm Ostwald getroffene Einteilung der großen Forscher in Romantiker und Klassiker¹ kann auf den Gegensatz der Schillerischen Typen von Realisten und Idealisten zurückgeführt werden. Ostwalds Begriffe sind in charakterologischem Sinne, eigentlich zum großen Teil in dem noch engeren von Denktypen, gemeint und haben nichts mit den gleichnamigen literarhistorischen Kategorien zu tun. — Als Einteilungsgrund wählt Ostwald die Reaktionsgeschwindigkeit des Geistes, die in eigenartiger Weise die Beschaffenheit und die Handlungen dieser beiden Typen charakterisiere. Die Klassiker seien die Langsamen, die Romantiker die Geschwinden. Der Zusammenhang mit den bekannten Temperamenten des Altertumes wird in der Weise herzustellen gesucht, daß die Romantiker Sanguiniker und Choleriker, die Klassiker Phlegmatiker und Melancholiker umfassen, wobei Choleriker und Melancholiker ins Pathologische gehende Grenzfälle darstellen.

Auf Grund eines großen biographischen Materials, das Ostwald über einzelne Naturforscher: Robert Mayer, Helmholtz, Davy, Faraday, Liebig u. a. gesammelt hat, charakterisiert er die beiden gegensätzlichen Forschertypen. An Liebig's „Übermaß von Gedanken, Plänen und Möglichkeiten“ anknüpfend, das die Voraussetzung einer großen Lehrbegabung darstelle, fährt er fort: „... Neben den großen Vorzügen, welche die spezifische Begabung des Romantikers gewährt, steht als erheblichste Gefahr die, daß er sich mit einer Erledigung eines Problems zufrieden gibt, die keine eigentliche Erledigung des Problems ist. Nun wird man allerdings mit Recht sagen können, daß nie ein Problem vollständig erledigt ist, da jedesmal eine spätere Generation daran zu ergänzen, auch umzugestalten findet, was die früheren für ausreichend zu ihrer Gewissens- und Wissensberuhigung gehalten hat. Aber es bleibt für den Romantiker die Gefahr bestehen, daß er bereits abschließt, bevor er den Besten seiner Zeit genug getan hat, was der Klassiker unter allen Umständen zu vermeiden suchen wird.“²

Daß es sich hier um den „Realisten“ handelt, bei dem sich „der Kreis des Wissens und Wirkens auf alles erstreckt, was bedingungsweise existiert“, der „es also nie weiter bringt als zu bedingten Erkenntnissen, zu komparativer Allgemeinheit“, ist einkleuchtend. Denn das „Zufrüheabschließen“ des „Romantikers“, wodurch er den „Besten seiner Zeit nicht genug tut“, bedeutet eben ein Sichzufriedengeben mit bedingten Erkenntnissen, deren Bedingungen noch zu erforschen wären.

Aber noch klarer erweist die Charakteristik des „klassischen“ For-

¹ Große Männer. Akademische Verlagsanstalt, Leipzig 1910. ² S. 361.

schers dessen Zugehörigkeit zum Typus des Schillerischen „Idealisten“. Ostwald sucht zu verstehen, „warum Helmholtz trotz seinem riesigen Wissen, seiner umfassenden Erfahrung und seinem schöpferischen Geiste nie ein guter Lehrer gewesen sei“. Es wird erzählt, daß Helmholtz auf die Frage eines Schülers im Laboratorium nicht sofort Auskunft geben konnte, sondern versprochen habe, darüber nachzudenken. „Nach einigen Tagen brachte Helmholtz die Antwort: es war die abgerundete Theorie eines allgemeinen Prinzips. Sein Nachdenken hatte eine weite Strecke von der Frage des Schülers an zurückgelegt.“ — Und Ostwald fährt fort: „Der Schüler fand nicht mehr den Zusammenhang zwischen seiner speziellen Frage und der Lösung des allgemeinen Problems.“¹ — Der „klassische“ Typus greift vom Speziellen immer weiter zurück auf Ursachen und Bedingungen und immer weiter, bis er zu dem allgemeinen Gesetz gekommen ist. — Und dem sich aufdrängenden Einwände, daß das ja überhaupt die Methode der Wissenschaft sei, ist die früher wiedergegebene Darstellung der Liebig'schen („romantischen“) Forschungsart entgegenzuhalten, die sich gegebenenfalls sogar zu frühe mit der Lösung eines Problems begnügt.

Im Anschluß an die von Klages² aufgestellte Formel $E_w = \frac{T}{W}$ zur Kennzeichnung des „Gefüges“ des Charakters, d. h. seines Temperamentes, des Ablauftempos der seelischen Phänomene, kann der „klassische“ Forschertypus, der „Idealist“, als von schwerer Willenserregbarkeit (E_w) bezeichnet werden, da bei einer zwar starken Triebkraft (T) der Widerstand (W), das Bestreben, in immer weiter zurückliegenden Ursachen und Bedingungen die Erklärung eines bestimmten Phänomens zu suchen, sehr, beinahe unendlich groß ist. — Der romantische Forschertypus dagegen, der Realist, ist von leichter Willenserregbarkeit, da die Triebkraft bei ihm groß und der Widerstand, die Hemmung, einen Abschluß zu setzen, gering ist.

Während also der „Romantiker“ in determinierten Arbeitsgebieten bis zum „Unstetigkeitspunkt“ gelangt $y = f(x) \Big|_b^a$, dringt der Klassiker über sämtliche Stetigkeits- und Unstetigkeitsbereiche hinaus bis zum allgemeinen Grundgesetz der Kurve $Y = F(X) \Big|_{-\infty}^{+\infty}$ vor. Vgl. S. 130.

In prägnantester Form ist der klassische Forschertypus in Newton in Erscheinung getreten. Die Gravitationstheorie wurde von ihm so lückenlos bis in die letzten Bedingungen und Konsequenzen hinein entwickelt, daß diese Probleme erst nach beinahe zweihundert Jahren wie-

¹ S. 377.

² Die Grundlagen der Charakterologie. 4. Aufl. der Prinzipien d. Charakterologie. Barth, Leipzig 1926. S. 108.

der aufgenommen werden konnten. — Das klassische Vorbild der klassischen Naturwissenschaften ist seit jeher die euklidische Geometrie gewesen. — Da diese das idealistisch-rationale Streben, aus wenigen obersten Sätzen alle weiteren Erkenntnisse abzuleiten, in vollkommener Weise realisiert, verstehen wir es in einem tieferen Sinne, daß Spinoza, der Idealist $\kappa\alpha\tau' \acute{\epsilon}\xi\omicron\chi\acute{\eta}\nu$, in charakterologischem Sinne, seine Philosophie *more geometrico* entwickelt hat. Aus der Darstellung des Zusammenhangs von Weltanschauungssystem und charakterologischem Typus wird das noch klarer werden.

8. Vergleich mit den zykllothymen und schizothymen Temperamentstypen von Kretschmer

Im Anschluß an die von Kräpelin¹ herausgearbeiteten zwei großen psychiatrischen Formenkreise, die manisch-depressiven und die schizophrenen Psychosen, hat Kretschmer² auf empirischem Wege am klinischen Material drei Gruppen von Körperbautypen aufgestellt, von denen die „Pykniker“ (gedrungene Figur, starke Entwicklung der Eingeweidehöhlen mit Neigung zu Fettansatz und graziler Ausbildung des Bewegungsapparates) eine hochprozentige Affinität zu dem zirkulären Irresein aufweisen, während „Leptosomen“ (schmaler Wuchs, langes Gesicht mit scharfem Profil) und „Athleten“ (starke Entwicklung des Skeletts und der Muskulatur mit breit ausladenden Schultern und großen Extremitäten) eine solche zu der zweiten Gruppe von Psychosen besitzen.

Diese Gliederung der Körperbautypen ist eine über das Pathologische hinausgehende allgemein biologische, ebenso wie die Differenzierung in zwei große Gruppen von Temperamentstypen, „zykllothyme und schizothyme“ Charaktere, die aber enge psychologische und vererbungsbiologische Zusammenhänge mit den genannten psychiatrischen Formenkreisen haben.

So stellt die Kombination der Methoden der Körperbauuntersuchung, der endogenen Psychosen und der Hereditätsforschung das Fundament für die psychologische Temperamentenlehre, für die allgemeine Charakterologie, dar. Die Bezeichnungen von zykllothym und schizothym sind also „Kennworte für große allgemeine Biotypen, die in sich die große Masse gesunder Individuen mit den ganz vereinzelt dazwischen gestreuten zugehörigen Psychosen umfassen. Die Worte besagen also nicht, daß die Mehrzahl aller Zykllothymen periodische Gemütsschwankungen haben müßten, sondern wir gleichen nur zweckmäßigkeitshalber die Bezeichnungen für das Gesunde an die schon bestehenden Worte für das entsprechend Krankhafte an.“³

¹ Psychiatrie, Ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte. 8. Aufl. Leipzig 1915.

² Körperbau und Charakter. 4. Aufl. Springer, Berlin 1925. ³ S. 169.

Diese beiden Typen, Zykllothyme und Schizothyme, sind vor allem in ihrer Affektivität beschrieben, da diese die größte Bedeutung für das Seelenleben besitzt. Das erschwert nun zunächst die Zuordnung zu den Schillerischen „Realisten und Idealisten“, die beinahe ausschließlich nur in ihrer theoretischen und praktischen Einstellung herausgearbeitet sind, begreiflicherweise, da dies im Anschluß an die objektiven Geistesgebilde der gegensätzlichen Weltanschauungssysteme geschah. — Trotzdem ist die Beziehung der pyknischen Zykllothymiker zu den „Realisten“, ebenso wie die der asthenischen (leptosomen) Schizothymiker zu den Idealisten durchaus einsichtig. Kretschmer selbst hat dort, wo er die zykllothymen und schizothymen „Genialen“ und ihre Produktion charakterisiert, vielfach auf diesen inneren Zusammenhang hingewiesen, wenn er auch die Begriffe Realist und Idealist nicht bewußt in der exakten Bedeutung der Schillerischen Termini verwendet. Diese Begriffe sind so landläufig geworden, daß eine Untersuchung wie die vorliegende überflüssig erscheinen könnte. Man ist sich aber bei ihrer Verwendung nicht nur ihrer Provenienz in charakterologischem Sinne meistens nicht bewußt, sondern auch nicht ihrer schon bei Schiller im Ansatz vorhandenen Tragfähigkeit, d. h. ihrer kategorialen Extensität.

Die Temperamentsskala der Zykllothymen stellt eine „diathetische Proportion“ dar, d. h. Überschichtungen, Verschmelzungen, Schwankungen zwischen heiter und traurig, eine Gemütsverfassung, die den Humor begünstigt; in der pathologischen Gipfelung erreicht sie die Formen des Manisch-Depressiven. — Die Temperamentsskala der schizothymen Typen ist die „psychästhetische Proportion“, das ist ein Mischungsverhältnis von hyperästhetisch und anästhetisch, das sich in verschiedenen Graden überschichtet und in den schizophrenen Psychosen zur „affektiven Verblödung“, der vollkommenen Gefühl- und Teilnahmslosigkeit führt. Die Mimosennatur Hölderlins, ebenso wie Strindberg, die beide an schizophrener Psychose erkrankten, gehören hierher.

Wir geben im folgenden die summarische Beschreibung der beiden Typen durch Kretschmer¹ und verweisen nur kurz auf die mit ihr übereinstimmende Charakteristik von Realisten und Idealisten bei Schiller.

„In ihrer komplexen Lebenseinstellung und Milieureaktion geben die Zykllothymiker hauptsächlich Menschen mit der Neigung zum Aufgehen in Umwelt und Gegenwart“ — der dem veränderlichen Außen zugewandte „Realist“, „extravertierter Typus“ — „von aufgeschlossenem, geselligem, gemütlich gutherzigem, natürlich-unmittelbarem Wesen“ — Schiller: „Jener (der Realist) beweist sich als Menschen-

¹ S. 213f.

freund, ohne eben einen sehr hohen Begriff von den Menschen und der Menschheit zu haben“ — „ob sie nun mehr flott unternehmend oder mehr beschaulich, behäbig und schwerblütig erscheinen. Es ergeben sich daraus unter anderem die Alltagstypen des tatkräftigen Praktikers“ — wir setzten den aktiven Typus zum „Realisten“ in Beziehung — „und des sinnenfrohen Genießers. Es ergeben sich bei den Hochbegabten u. a. die Typen des breit behaglich schildernden Realisten“ — der „naive Dichter“ — „und des gutmütig herzlichen Humoristen, hinsichtlich des künstlerischen Stils; die Typen des anschaulich beschreibenden und betastenden Empirikers“ — vgl. die Ostwaldschen Forschertypen — „und des volkstümlich verständigen Popularisators hinsichtlich der wissenschaftlichen Denkweise; und im praktischen Leben die Typen des wohlwollenden, verständigen Vermittlers“ — Schiller: „Der Realist hingegen ist weniger großmütig, aber er ist billiger, da er die Dinge mehr in ihrer Begrenzung beurteilt.“ — „Des flotten großzügigen Organisators und des derbkräftigen Draufgängers.“

„Die Lebenseinstellung der schizothymen Temperamente dagegen neigt zum Autismus, zum Insichhineinleben“ — im Wesen des Idealisten liegt die Rückbesinnung auf sich selbst, die Höherbewertung der eigenen Persönlichkeit, „introvertierter Typus“ — „zur Ausbildung einer abgegrenzten Individualzone, einer inneren, wirklichkeitsfremden Traum- oder Prinzipienwelt“ — Schiller: „Der Idealist nimmt aus sich selbst und aus der bloßen Vernunft seine Erkenntnisse und Motive“ — „eines pointierten Gegensatzes zwischen Ich und Außenwelt, zu einem gleichgültigen oder empfindsamen Sichzurückziehen von der Masse der Mitmenschen oder einem kühlen Hinwandeln unter ihnen, ohne Rücksicht und inneren Rapport“. — Schiller: „Dieser (der Idealist) denkt von der Menschheit so groß, daß er darüber in Gefahr kommt, die Menschen zu verachten“. — „Wir finden unter ihnen zunächst zahllose Defekttypen von mürrischen Sonderlingen, Egoisten, haltlosen Bummlern und Verbrechern.“

Schiller: „Wenn dagegen schon der wahre Idealismus in seinen Wirkungen unsicher und öfters gefährlich ist, so ist der falsche in den seinen schrecklich. — Der Phantast verläugnet also nicht bloß den menschlichen Charakter, er ist völlig ohne Gesetz, er ist also garnichts und dient auch zu garnichts. Aber eben darum, weil die Phantasterei keine Ausschweifung der Natur, sondern der Freiheit ist, also aus einer an sich achtungswürdigen Anlage entspricht, die ins Unendliche perfektibel ist, so führt sie auch zu einem unendlichen Fall in eine bodenlose Tiefe und kann nur in einer völligen Zerstörung sich endigen.“¹ Hier

¹ Schiller a. a. O. S. 234.

hat Schiller die verschiedenen Formen von Schizophrenikern, Psychopathen und dégénérés als „Karikaturen des Idealisten“ erfaßt.

„Unter den sozial hochwertigen Typen finden wir die Bilder des feinsinnigen Schwärmers, des weltfremden Idealisten.“

Schiller: „Das Streben des Idealisten geht viel zu sehr über das sinnliche Leben und über die Gegenwart hinaus; für das Ganze nur, für die Ewigkeit will er säen und pflanzen, und vergißt darüber, daß das Ganze nur der vollendete Kreis des Individuellen, daß die Ewigkeit nur eine Summe von Augenblicken ist.“¹

„... des zugleich zarten und kühlen Formaristokraten. Wir finden sie in Kunst und Dichtung als stilreine Formkünstler und Klassizisten, als weltflüchtige Romantiker“ — der „sentimentalische Dichter“ — „und sentimentale Idylliker, als tragische Pathetiker bis zum krassen Expressionismus und tendenziösen Naturalismus, endlich als geistreiche Ironiker und Sarkastiker. Wir finden in ihrer wissenschaftlichen Denkweise gern einen Hang zum scholastischen Formalismus“ (Rationalismus) „oder zur philosophischen Reflexion.“ — Schiller: „Den Idealisten befriedigt nur die philosophische Einsicht“ — „zum mystisch Metaphysischen und zum exakt Systematischen.“

Es ist interessant, daß Kretschmer, trotz seiner großen Einfühlung in charakterologische Strukturen, den „Zusammenhang zwischen systematischer Exaktheit und mystischer Irrealität des Denkens“ als zu solchen gehörend empfindet, „die man niemals apriori vermuten würde, und die man sozusagen wider Willen von der Erfahrung gelehrt bekommt“.² Gerade dieser Zusammenhang erwies sich uns als im tiefsten Wesen des „Idealisten“ begründet: in seinem „klassischen“ Forschertrieb, der „zum allgemeinen Gesetz“ vorzudringen sucht (vgl. S. 134), den wir aber als „verwandt“³ mit seinem Hang und seiner Tendenz nach dem Unendlichen und Absoluten erkannten; diese können aber nur in der Ekstase erfüllt werden. — Und es ist ganz im Einklang mit unserer Herausarbeitung des Wesens des Idealisten, wenn wir hören, daß „in den Denkgebäuden geisteskranker Schizophrener souverän irrationale Inhalte, z. B. mystisch-religiöser Art, immer wieder die Tendenz haben, schriftlich-graphisch in ein sauberes Schema von Begriffen, Zahlen, Nummern und geometrischen Figuren äußerlich genauester Exaktheit gebracht zu werden“.⁴ Wie vom Erhabenen zum Lächerlichen, so ist auch vom extremsten Rationalismus (Spinoza) nur ein Schritt zur schizophrenen Psychose. Das wird noch deutlicher bei der Besprechung des Zusammenhangs von Weltanschauungssystem und charakterologischem Typus.

¹ S. 230. ² Kretschmer a. O. S. 197.

³ Im Sinne einer „Existenzialbeziehung“ vgl. Jahrb. d. Charakterologie Bd. VI S. 88 H. Hartmann. ⁴ Kretschmer a. a. O. S. 197.

Wir geben noch den Abschluß der Kretschmerschen Charakteristik des Schizothymikers wieder. „Von den Typen endlich, die ins handelnde Leben einzugreifen geeignet sind, stellen die Schizothymiker, wie es scheint, besonders die zäh Energischen, Unbeugsamen, Prinzipiellen und Konsequenten, die Herrennaturen, die heroischen Moralisten, die reinen Idealisten, die Fanatiker und Despoten und die diplomatisch biegsamen kalten Rechner.“

Auch die experimentellen Untersuchungen zeugen für die Berechtigung der Zurechnung von pyknischen Zykllothymikern zu den „Realisten“ und leptosomen-asthenischen Schizothymikern zu den „Idealisten“. Erstere besitzen eine extensivere Auffassungsweise („romantischer“ Forschertypus), letztere ein stärkeres Abstraktionsvermögen („klassischer“ Forschertypus, Systematiker, Philosoph). — Kretschmer rechnet die Realisten und Humoristen: Luther, Gottfried Keller, Fritz Reuter u. a. zu den zyklothymen, die Pathetiker und Romantiker: Schiller, Körner, Uhland, Tasso, Hölderlin, Novalis, Platon zu den schizothymen Dichtertemperaturen.

Es erscheint eine müßige Frage, wem von den beiden Typen der Vorrang gebühre. Sie beide erfüllen erst in ihrer Ergänzung die Idee der Menschheit. — Die größere Intervariabilität besitzen die „Idealisten“, Schizothymiker, mehr und ärgere Minusvarianten (die zähesten Verbrecher und die schwersten Psychosen), ebenso reichere Plusvarianten: die Heroen und Genien der Menschheit. Als Urbild des genialen Schizothymikers, des Idealisten, nicht nur in dem charakterologischen, strengen Sinne einer vox media, sondern in dem weiteren, allgemein gebräuchlichen, in dem ein Wertakzent mit-schwingt, erscheint für alle Zeiten Schiller selbst, dem Goethe im „Epilog zur Glocke“ die Worte widmet:

Indessen schritt sein Geist gewaltig fort
Ins Ewige des Wahren, Guten, Schönen,
Und hinter ihm, in wesenlosem Scheine,
Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine.

*

9. Zweiteilung der Weltanschauungssysteme; charakterologische Deutung

Von der Voraussetzung ausgehend, daß sich in den Philosophien der charakterologische Typus der Menschen spiegle, wollen wir in einem kurzen historischen Überblick der zwei Philosophiegruppen an einzelnen Repräsentanten das Wesen des charakterologischen Gegensatzes,

wie wir es herausgearbeitet haben, nachzuweisen suchen. Wir werden im folgenden von „idealistischer“ und „realistischer“ Philosophie in einem erweiterten Sinne sprechen, ähnlich wie Laas in seinem Werk „Idealismus und Positivismus“ Platoniker und Antiplatoniker unterscheidet, worunter er die Vertreter gegensätzlicher Philosophiegruppen, auch der Gegenwart, versteht.

Alle idealistischen Philosophien tragen den Stempel des Unendlichen, Absoluten. — Ewige, unwandelbare Gesetze des Seins, die nur im Denken, im Subjekt, gefunden werden können, bilden ihr innerstes Gerüst. Von den Eleaten über Plato geht eine Linie zum Rationalismus und zu Kant, die auch in der modernen, nachkantischen Philosophie weiterverfolgt werden kann. — Das ewig-einige Sein als das einzig Seiende der Eleaten, die platonischen Ideen die Urbilder aller Dinge, die *ideae innatae* des Rationalismus, und selbst noch das transzendente Gefüge der menschlichen Vernunft bei Kant haben den gleichen Charakter des Ungewordenen, vollkommen Abgeschlossenen, Absoluten. — Es bedeutet gleichsam eine Kompensation, daß der rastlose, keine vorläufige, relative, Begrenzung duldende, idealistische Typus dort, wo er eine Grenze setzt, diese als ewig, als unwandelbar, als nicht geworden und nicht vergehend, als absolut begreift. — Nur in unmittelbarer Schau, Ekstase, kann das Absolute erfaßt werden.

Im Symposion beschreibt Sokrates, geleitet von der mantinäischen Seherin Diotima, das Wesen des Eros — man kann dafür „Ekstase“, „religiöses Erlebnis“ setzen —, der den Weg zu den „Ideen“, den „Müttern“, erschließt. „... Er wird das Schöne schauen, das da ewig da ist und niemals wird und nicht verliert, das Schöne, das nicht hierin schön und heute schön und da schön und für diesen schön und hierin häßlich und morgen häßlich und dort häßlich und für jenen häßlich ist, das Schöne, das wir uns nicht das eine Mal im Gesichte, ein anderes Mal an den Händen oder sonstwo im Körper einbilden oder in den Worten, in den Wissenschaften, im Tiere, auf der Erde oder am Himmel finden; er wird das Schöne schauen, das da sich selbst und in sich schön, in sich selbst ewig sich spiegelt; und was sonst schön ist, wird nur sein Schein und ein Teil sein und werden und vergehen, und nur das ewige Schöne wird nicht wachsen und nicht verblühen und nicht leiden.“ <Ja, Sokrates>, sprach die Seherin, <wer immer von dort unten, weil er den Geliebten richtig zu lieben wußte, emporzusteigen und jenes ewige Schöne zu schauen beginnt, der ist am Ende und vollendet und geweiht. ... Und weiter steigt er bis zu jener einzigen Wissenschaft, die da die ewige Schönheit begreift; ... hier, wenn irgendwo, ist das Leben lebenswert, hier, wo du die ewige Schön-

heit schaut, ... und glaubst du nicht, daß die Vollendung dem Menschen nur dort zuteil wird, wo er im Geiste das Schöne sieht und nicht mehr die Bilder der Tugend ... denn an Bildern kann sein Blick dort nicht mehr haften ... sondern die Wahrheit selbst, da er sie dort erblickt, zeugt, und glaubst du nicht, daß dieser Mensch dann, so er die wahre Tugend zeuget und nähret, wahrhaft gottgeliebt und, wenn je ein Mensch unsterblich sein wird?“¹

Diese erotische Mystik ist nach Gomperz „nicht bloß platonische Lehre, sondern sicherlich und offenkundig platonisches Erlebnis.“²

Und aus einem ähnlich ekstatischen Erlebnis geht die „Kritik der reinen Vernunft“ hervor, die den Versuch darstellt, eine gedankliche Lösung für die Paradoxie einer Grenze in der Unendlichkeit, ein rationales Erfassen einer irrationalen Gegebenheit, zu finden.

„Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“ Sicher bedeutet dieses „Aufheben“ kein bewußtes sacrificium intellectus, es wird im Gegenteil als Untersuchung nach der Möglichkeit und damit nach den Grenzen der Erkenntnis durchgeführt. — Der Bruch innerhalb des Kantischen Systems aber ist das unbewußt vollzogene sacrificium intellectus, zu dem er, als Idealist in charakterologischem Sinne, notwendig geführt wird. Um das hier Gemeinte mit wenigen Worten anzudeuten: die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit haben zwar allgemeine und notwendige Geltung, diese aber nur für die „Erscheinungswelt“, darin besteht ihre transzendente Idealität. Unsere Erkenntnis erschließt uns also ein dem Absoluten gegenüber relatives, eben durch die Formen unserer Sinnlichkeit beschränktes Reich. — Durch die Auflösung der dritten Antinomie der reinen Vernunft wird aber die Kausalität nach Gesetzen der Natur als geltend im Reiche der Erscheinungen dargelegt, während für das Subjekt als Nooumenon die Freiheit gelten muß, die die Voraussetzung der praktischen Freiheit darstellt.³ Hierin ist nun eine petitio principii gelegen, da die Bestimmung der Zugehörigkeit des Menschen zu einer intelligiblen Welt unsere Erkenntnis überschreitet. — Dieser „Bruch“ hat aber die Konsequenz, daß der Zusammenhang mit dem Absoluten gerade da gegeben ist, wo das unmittelbare Erlebnis es erheischt. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“⁴ — Im moralischen Gesetz offenbart sich aber die Idee der Freiheit als wirk-

¹ Platons Gastmahl. Diederichs, Jena 1922. S. 63 f.

² Theodor Gomperz, Griechische Denker, Veit & Co., Leipzig 1903. 2. Bd. S. 319.

³ Kr. d. r. V. S. 363 f. ⁴ Kr. d. prakt. V. S. 161.

lich.¹ Hier also, im „moralischen Gesetz“, das die *ratio cognoscendi*² für die Freiheit ist (diese ist die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes) ist die Gewißheit des Zusammenhanges der moralischen Persönlichkeit mit einer intelligiblen Welt, dem Ansich, gegeben. Dieses ekstatische (religiöse) Erlebnis ist also der Grund dafür, daß die theoretische „Alleszermalmung“ der Metaphysik durch die Auflösung der dritten Antinomie abgebrochen wird. Denn die Kritik der reinen Vernunft soll die logische Rechtfertigung für diese religiöse Gewißheit darstellen. — Kant ist so in einem noch anderen als dem üblichen, nämlich in dem charakterologischen Sinne, der Versöhner von Empirismus und Rationalismus: während er für die Erkenntnis einen relativen Abschluß setzt, die Erscheinungswelt, stellt er für das Praktische den Zusammenhang mit dem Absoluten her.

Hier sollte an dem Beispiel Platos und Kants die Sehnsucht nach dem Absoluten und ihre Erfüllung in einem ekstatischen, religiösen Erlebnis als die charakterologische Wurzel der idealistischen Philosophien nachgewiesen werden.

Simmel³ hat von der Bestimmung „des Wesens der Philosophie“ aus — allerdings ist für ihn, wie es sich aus seiner Definition, ebenso wie nach den von ihm gewählten Denkern, ergibt, Philosophie identisch mit idealistischer Philosophie — Kant in nahe Beziehung zur Mystik gebracht. „Ein Totalisierungsvermögen der Seele“ sei die gemeinsame Voraussetzung alles Philosophierens überhaupt, durch das die Ganzheit des Seins erfaßt werde. — „Es sind zwei prinzipielle Versuche geschehen, die Ganzheit des Seins dennoch in einer realeren Weise zu ergreifen und — sowenig sie von dahingehendem Bewußtsein und Absicht gelenkt waren — eine Verständlichkeit dafür zu schaffen, daß der Philosoph von dieser Ganzheit irgendwie berührt ist und intellektuell darauf antwortet. Der eine ist der Weg der Mystik, der andere der Kants“. ⁴ — Bei Eckhart sei einmal durch die absolute Eingeschlossenheit aller Dinge in Gott die Ganzheit der Welt in einem Punkte gesammelt. Andererseits aber sei der Mittelpunkt der Seele „das Fünkchen“ — ein schlechthin „Eines und Einfältiges“, der eigentliche Geist der Seele. In diesem spricht Gott unmittelbar, ja er ist überhaupt nicht mehr von Gott geschieden, er ist mit ihm „eins und (nicht nur) vereint“: „hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund“. An diesem Punkte erkennen wir alle Dinge in ihrem wahren Wesen, weil wir ihre Einheit in Gott haben, oder richtiger: sind; „mein Auge und Gottes Auge ist ein Auge und ein Gesicht.“

¹ Vorr. z. Kr. d. prakt. V. S. 4.

² a. a. O. Anm. S. 5. — Vgl. auch meine Abh. Psychol. Momente in der Ableitung des Apriori bei Kant“ Bd. 26 Kant-Studien 1921.

³ Hauptprobleme der Philosophie. Göschen 1911. ⁴ S. 13 f.

Bei Kant liege das Erfassen der Ganzheit des Seins in der Zurückführung der Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis auf die Einheit der Bewußtseinsformen. „Die Formen, die Erfahrung und Natur überhaupt zustandbringen, in denen also der Gesamtumfang der erkannten Welt potentiell enthalten ist — die liegen im Geiste und nur in ihm bereit und sind seine Funktionen, die sein Erkennen heißen. Er hat eine Beziehung zur Ganzheit der Welt, da gerade ihre Ganzheit sein Erzeugnis ist.“¹

Viel unmittelbarer als dieser von Simmel gewählte Gedankengang scheint mir die nahe Beziehung von idealistischer Philosophie, hier also von Kant als ihrem bedeutendsten Vertreter, zur Mystik durch die obengegebene Interpretation der Kantischen Erkenntnistheorie als einer logischen Rechtfertigung seiner religiösen Gewißheit von dem Zusammenhang der moralischen Persönlichkeit mit einer intelligiblen Welt enthüllt. In dem „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt“ — „ist Gottes Grund mein Grund“ geworden und nur sein logisches Gewissen hat Kant dazu geführt, erst auf dem langen Umwege der Absteckung der Grenzen der Erfahrung „Platz für diesen Glauben“ zu gewinnen.

In grandiosester Weise ist die Kluft zwischen Wissen und Glauben in den großen Systemen des Rationalismus überbrückt. Spinoza hat das religiöse Erlebnis des amor dei intellectualis durch ein lückenloses rationalistisches System — *more geometrico* — zu legitimieren gesucht.² — Und die Monadologie von Leibniz hat die gleiche psychologische Provenienz und das gleiche Ziel.

Ganz im Gegensatz zu den idealistischen Philosophien sind die realistischen Systeme dem veränderlichen Außen zugewandt. Dort, wo sie zu einer Metaphysik werden (nach Wundt: „der Inbegriff der Erfahrung“), ist es eine solche der ewigen Veränderung (Heraklit), der wirkenden, die Materie gestaltenden Entelechien des Aristoteles. — Aber mit zunehmender wissenschaftlicher Erkenntnis scheint hier das Bedürfnis nach Metaphysik zu schwinden. Da die Einheit im Denken und Tun, die Einheit mit sich selbst, bei dem Realisten nicht einen so unbezwinglichen Motor darstellt, wie bei dem Idealisten, kann er auch ein vorläufiges, relatives Reich der Erfahrung und ein absolutes des Glaubens bestehen lassen. Zweifache Wahrheit!

Deshalb fehlen hier die großen Systeme, die eine derartige Kluft zu überbrücken suchen.

Die realistischen Philosophien — wenn dieser Terminus überhaupt gestattet ist — sind im Grunde nur Theorien der Erfahrung ohne den krönenden Abschluß einer Metaphysik. — So ist

¹ a. a. O. S. 21. ² Vgl. S. 139 dieser Abhandlung.

der Sensualismus Lockes, der eine Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens zu geben sucht, eine psychologische Erkenntnistheorie, deren Motto der vielzitierte Satz ist: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensibus*. Trotzdem anerkennt er die theologischen Wahrheiten der geoffenbarten Religion. — Und Humes Skeptizismus bestreitet infolge des Nachweises, daß der Kausalitätsbegriff¹ nur einer Gewohnheit entstamme, die Notwendigkeit der menschlichen Erkenntnis, außerhalb des Mathematischen, und gibt sich mit einer großen Wahrscheinlichkeit derselben, einem Relativismus, zufrieden. — Trotzdem anerkennt auch er die Religion als Gebiet des Glaubens und der Offenbarung.

Und die Fortsetzung dieser Geistesrichtung im Positivismus, Empirio-kritizismus, Funktionalismus hat die entgötterte, antimetaphysische Philosophie in ihren Grundlagen und Zielen klar herausgestellt. Für Avenarius bedeutet Philosophie, wie der Titel eines seiner Bücher besagt, das „Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“ und ähnlich hat Mach, der es ablehnt, Philosoph zu sein, zum erkenntnistheoretischen Prinzip das der Denkökonomie erhoben. „Ihrem Ursprung nach sind die Naturgesetze Einschränkungen, die wir unter der Leitung der Erfahrung unseren Erwartungen vorschreiben.“²

Nachdem uns also hier an einzelnen Repräsentanten in der Geistesgeschichte der Menschheit, in ihren zwei Philosophien, der charakterologische Gegensatz der Menschen, die unüberbrückbare Kluft, die sie und ihre Weltanschauungen trennt, offenbar wurde, begreifen wir tiefer, warum Schiller, trotz seiner gewollten und bewußten Einstellung auf das Psychologische, dieses nur in Beziehung zu seinem beredtest-geistigsten Ausdruck, den Weltanschauungssystemen, entwickeln konnte.

10. Beziehung der einseitigen Dichtungsarten zu den einseitigen Weltanschauungssystemen

In der „Beschränkung“, der Einseitigkeit der beiden Dichtungsarten, der „Leerheit“, der sie verfallen können, die eigentlich eine einseitige Schrankenlosigkeit ist, offenbart sich der gegensätzliche Charak-

¹ Hier kommt der charakterologische Gegensatz von Realisten und Idealisten prägnant zum Ausdruck. Für Kant wird die Kritik des Kausalitätsgesetzes durch Hume zum Anstoß der tiefgründigsten Untersuchung. — Daß wir den (absoluten) Skeptiker — Pyrrho, Montaigne — als Geistestypus vgl. S. 33 dem Grenzfall des Idealisten, dem „Schwärmer“, zuordneten, bedeutet keinen Widerspruch zu dem hier Gesagten. Die absolute, metaphysische Skepsis ist grundverschieden von der Skepsis als Methode der Erkenntnis, wie Hume sie anwendet.

² Erkenntnis und Irrtum. Verlag Barth, Leipzig 1905. S. 441.

ter der Menschen besonders deutlich. — Von hier aus enthüllte sich Schiller der Gegensatz von Realisten und Idealisten. — Gerade hier zeigt sich auch die nahe Beziehung der gegensätzlichen Dichtungsarten zu den gegensätzlichen Weltanschauungssystemen. Während der naive Dichter der Gefahr ausgesetzt ist, irgendeine bestimmte Wirklichkeit nachzubilden, aus der die innere Gesetzmäßigkeit nicht ersichtlich ist, „wirkliche Natur“ statt „wahrer Natur“ zu geben, „zu der die innere Notwendigkeit des Daseins gehört“, verfällt der sentimentalische Dichter der Gefahr, die notwendigen Schranken, die der Begriff der menschlichen Natur mit sich bringt, zu überschreiten, also nicht nur zur absoluten Möglichkeit über jede bestimmte und begrenzte Wirklichkeit — zum Ideal — vorzudringen, sondern auch über die Möglichkeit selbst noch hinauszugehen, zu schwärmen. So können beide der „Leerheit“ verfallen.¹ „Die Natur ohne Geist“, deren Wiedergabe nach Schillers Ausdruck der naive Dichter in seiner einseitigen Beschränkung ausgesetzt ist, entspricht den „Anschauungen ohne Begriffe, die blind sind“, ebenso wie „der Geist ohne Gegenstand“, die Gefahr des sentimentalischen Dichters, den „Gedanken ohne Inhalt, die leer sind“,² zuzuordnen ist. — Wenn dieser Satz im Zusammenhang der Gedanken besagen will, daß Erkenntnisse nur durch das Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand, von Anschauungen und Begriffen, zustande kommen können, so hat doch Kant an anderen Stellen die Einseitigkeit des reinen Idealismus (Rationalismus), ebenso wie die des Empirismus in gleicher Weise charakterisiert, so daß dieses oft zitierte Wort repräsentativen Sinn erhält. — „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raume noch viel besser gelingen werde. Ebenso verließ Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstand so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseits derselben auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des reinen Verstandes.“³ — Und an anderer Stelle: „...errichtete der berühmte Leibniz ein intellektuelles System der Welt oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich — Leibniz intellektuierte die Erscheinungen, wie Locke die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie — insgesamt sensifiziert.“⁴ — Der Zusammenhang, in dem diese Sätze stehen, ist sehr kompliziert, seine Darlegung würde zu weit führen. Hier sind sie bruchstückweise wiedergegeben, um zu zeigen, wie Kant die „Leerheit“ charakterisiert, der der reine Idealismus ebenso wie der Empirismus verfällt.

¹ Schiller, a. a. O. S. 211. ² Kr. d. r. V. S. 75.

³ a. a. O. S. 32. ⁴ a. a. O. S. 220.

Ähnlich hat schon Bacon Rationalismus und Empirismus gekennzeichnet, ersteren, indem er das Gleichnis der Spinnen benützt, die alles aus sich herausspinnen, letzteren, indem er ihn den Ameisen vergleicht, die bloß den Stoff sammeln. — Die wahre Methode suche den Stoff zu verarbeiten wie die Bienen.

Windelband hat darauf hingewiesen, daß die großen Weltanschauungssysteme den verschiedenen Dichtungsarten entsprechen, wobei der Charakter des betreffenden Philosophen zum Drama, zum Epos, zur Lyrik, zum Lehrgedicht eine innere Beziehung aufweise. „Betrachtet man die großen idealistischen Systeme als metaphysische Weltgedichte, so verteilen sie sich nach dem Charakter ihrer Urheber merkwürdig auf die verschiedenen Dichtungsarten. Die gewaltige zur Tat drängende Persönlichkeit Fichtes entläßt sich in dem dramatischen Aufbau der Wissenschaftslehre. Der umfassende Weltblick Schellings schildert wie in epischer Ausbreitung die Entwicklungsgeschichte des Universums. Die zarte Religiosität Schleiermachers spricht sich in der lyrischen Schönheit seiner Gefühlslehre aus. Hegels System ist ein großes Lehrgedicht, sein Grundcharakter ist didaktisch.“¹

11. Beziehung von Klassik und Romantik zu naiver und sentimentalischer Dichtung

Die Schillerische Einteilung der Poesie in naive und sentimentalische Dichtungsarten wurde von den Brüdern Schlegel übernommen, sie gaben ihnen die Namen klassisch und romantisch.

Schiller fühlt das verlorene Paradies der harmonischen Naturhaftigkeit in die Griechen und ihre Natur-Kultur ein. Und er findet es erstaunlich, daß bei den mit der freien Natur so vertrauten Griechen, deren Dichtwerke ein so treuer Abdruck der Natur seien, „so wenige Spuren von dem sentimentalischen Interesse, mit welchem wir Neueren an Naturszenen und Naturcharakteren hangen können, zu finden seien“. — „Die Natur scheint mehr ihren Verstand und ihre Wißbegierde als ihr moralisches Gefühl zu interessieren.“ — Und den scheinbaren Widerspruch ihrer größeren Naturgemäßheit (und Naturnähe) und der Aufhebung der blinden Notwendigkeit in der Personifikation der Naturerscheinungen glaubt er dahin erklären zu können, daß sie, die „die Natur in der Menschheit noch nicht verloren hatten“, ² diesem erlebten Maximum alles andere zu nähern suchten.

Hier macht sich die eingangs hervorgehobene Unklarheit in der Ableitung der menschlichen Grundcharaktere geltend. Schiller übersieht infolgedessen, daß nicht eine kulturelle, sondern eine charakte-

¹ Geschichte der neueren Philosophie. Breitkopf & Härtel, 1880. 2. Bd. S. 302.

² Schiller, a. a. O. S. 159.

rologische Tatsache vorliege, d. h. daß er, als Idealist, natursehn-süchtig, ein Ideal in die Vergangenheit projiziere.

Schöne Welt — wo bist du? Kehre wieder,
Holdes Blütenalter der Natur!
Ach, nur in dem Feenland der Lieder
Lebt noch deine fabelhafte Spur.

Mit Bezug auf ihn sagt Nietzsche: „Wo immer uns das Naive in der Kunst begegnet, haben wir die höchste Wirkung der apollinischen Kultur zu erkennen; welche immer erst ein Titanenreich zu stürzen und Ungetüme zu töten hatte und durch kräftige Wahnvorstellungen und lustvolle Illusionen über eine schreckliche Tiefe der Weltanschauung und reizbarste Leidenschaftlichkeit Sieger geworden sein mußte.“¹ — Nietzsche selbst hat die Polarität der charakterologischen Grundtypen (als Kunsttriebe der Natur) erkannt und die Heiterkeit und Harmonie der epischen und plastischen Kunst der Griechen (das also, was Schiller „naiv“ nennt) als apollinisches Form- und Überwindungsprodukt ihrer tragisch-dionysischen Grundnatur enthüllt.

Und das ist auch der Sinn, den wir mit dem Begriff Klassik zu verbinden pflegen. Erst in der Meisterung des dionysischen Elementes durch die apollinische Form begreifen wir ihr Wesen, wie es in der griechischen Tragödie und in den reifen Goetheschen und Schillerischen Dramen zum Ausdruck gelangt ist. — Hier sind die charakterologischen Gegensätze, die die einseitige Dichtungsart bedingen: Goethe: Realist — naiver Dichter, Schiller: Idealist — sentimentalischer Dichter — in einer höheren Einheit „aufgehoben“. Iphigenie ist so wenig eine „naive“ Dichtung, wie Wallenstein eine „sentimentalische“ — jede restringierende Kategorie versagt gegenüber diesen Meisterwerken.

Eine so einfach reinliche Scheidung der Poesie, wie die von Schiller in „naive und sentimentalische Dichtung“ erscheint uns also unmöglich. Sicher gibt es eine „naive“, einfach realistische Dichtung ebenso wie eine „sentimentalische“, idealistische. Gerade dort aber, wo es sich um das Genie handelt, ist das Beiwort „naiv“, im Schillerischen Sinne Natur, nicht ausreichend. Schiller sagt: „Naiv muß jedes wahre Genie sein oder es ist keines.“² — Das Genie umfaßt in den Kulminationen der Kunst ganz im Gegenteil die Menschheit, d. i. die gesamten charakterologischen Möglichkeiten, in sich. — Und das hat im Grunde auch Schiller erkannt, trotz seiner Klassifikation von Homer und Shakespeare unter die „naiven“ Dichter. „Zwar solange man beide Charaktere (naiv und sentimentalisch) bis zum Dichterischen exaltiert, verliert sich vieles von den ihnen adhärierenden

¹ Geburt der Tragödie S. 60.

² S. 151.

Schranken, und auch ihr Gegensatz wird immer weniger merklich, in einem je höheren Grad sie poetisch werden; denn die poetische Stimmung ist ein selbständiges Ganzes, in welchem alle Unterschiede und alle Mängel verschwinden“.¹ Die Romantik dagegen entspricht vollkommen der „sentimentalischen“ Dichtung, deren charakterologischer Träger der „Idealist“ ist. Nach einem Wort von Simmel² ist „Sehnsucht für die romantische Seele der Affekt schlechthin“. — Und es deckt sich vollkommen mit unserer Herausarbeitung des Wesens des „Idealisten“, wenn Simmel sagt: „... Gerade aber die Stärke, mit der hier die Seele in sich selbst schwingt, führt ihre Bewegung aus sich selbst heraus und zwar, ohne weiteres begreiflich, nicht zu dem oder jenem Einzelnen als etwas Definitivem, sondern zu dem Unendlichen oder Absoluten.“ — Aus dieser unerfüllten Sehnsucht erklärt sich auch der Hang des Romantikers zum Katholizismus.

Schiller hat in der Schilderung seiner ursprünglichen Beziehung zu Shakespeare den „sentimentalischen“ Dichter zum Bezugssystem seiner Wertung genommen. „Als ich in einem noch sehr frühen Alter den letzteren Dichter zuerst kennenlernte, empörte mich seine Kälte, seine Unempfindlichkeit, die ihm erlaubte, im höchsten Pathos, zu scherzen, die herzzersehnenden Auftritte im Hamlet, im König Lear, im Macbeth usw. durch einen Narren zu stören.“ Und er fährt fort: „Durch die Bekanntschaft mit neueren Poeten verleitet, in dem Werke den Dichter zuerst aufzusuchen, seinem Herzen zu begegnen, mit ihm gemeinschaftlich über seinen Gegenstand zu reflektieren, kurz das Objekt in dem Subjekt anzuschauen, war es mir unerträglich, daß der Poet sich hier garnirgends fassen ließ und mir nirgends Rede stehen wollte“.³ Die „neueren Poeten“ sind genau so charakterisiert, wie Ricarda Huch den Romantiker beschreibt. — „In ihm sind Geist und Natur voneinandergerissen, sie berühren sich immer wieder und streben sich zu vermischen, um heftiger auseinander zu fliehen; er hat das starke Band nicht, das sie trennt sowohl wie vereinigt. Was ihm fehlt, ist Charakter und Harmonie, aber er hat, wenn man den Berührungspunkt des Unbewußten und Bewußten so nennen darf, Seele.“⁴ — Und dasselbe, nur exakter formuliert, bedeutet es, wenn Charlotte Bühler im „Seelenleben des Jugendlichen“ von Hölderlin sagt, daß „sein Wesen Jugendtypus blieb“, worunter „mangelnde funktionale Einheit des Bewußtseins“ verstanden wird. Gilt Shakespeare Schiller als „naiver“ Dichter, so den Romantikern als Romantiker. Friedrich Schlegel hat ihn, Dante und Cervantes den Dreiklang der romantischen Poesie genannt. Wenn wir also für „naive und sentimentalische Dichtung“

¹ S. 222.² Simmel, Goethe, Verlag Klinkhardt & Biermann, Leipzig. S. 187.³ S. 161.⁴ Blütezeit der Romantik. Verlag Haessel, Leipzig 1911. S. 177.

klassische und romantische setzen, so doch mit der Einschränkung, daß die romantische Poesie zwar der sentimentalischen entspreche, die klassische aber über der naiven stehe. Der Romantiker ist „Idealist“, natursehnsüchtig, sentimentalisch. Er strebt nach Einheit, Harmonie; das Höchste aber, das ihm beschieden ist, ist Läuterung seines Wesens. Der Klassiker bringt die charakterologischen Gegensätze von Realisten und Idealisten, die in der naiven und sentimentalischen Dichtung zum Ausdruck gelangen, im Kunstwerk zur Synthese; er findet Erlösung im selbstgeschaffenen Kosmos.

12. Zusammenfassung

Es wurde also der Versuch unternommen, die Gültigkeit der von Schiller aufgestellten charakterologischen Typen der Realisten und Idealisten durch vertiefte Herausarbeitung ihres Wesens, durch Verfolgung auf den Gebieten der Psychologie und Charakterologie, der Naturwissenschaft, der Philosophie, der Kunst als Kategorien zu erweisen.

Den charakterologischen Gegensatz der menschlichen Grundtypen haben wir in den Kretschmerschen zyklotyphen und schizotyphen Temperamentstypen wiedergefunden, ebenso in den Jungschen extravertierten und introvertierten Typen. Während Kretschmer, von der Psychopathologie ausgehend, seine Typen auf Grund einer großangelegten Kasuistik, die Gesunde und Kranke umfaßt, entwickelt, also nicht „konstruktiv“ als „Idealtypen“, sind die Jungschen Typen von ihrer Richtungsbestimmtheit aus gezeichnet. Schon die Tatsache, daß die von so verschiedenen Gesichtspunkten aus gewonnenen Gegensatzpaare unter die Begriffe „Realist und Idealist“ subsumiert werden konnten, spricht dafür, daß „der psychologische Antagonismus unter den Menschen“ kategoriale Geltung besitze. — Auch die weltanschaulichen Charaktere, „Idealtypen“, von Jaspers konnten wir auf die Schillerischen Grundbegriffe zurückführen.

Die vom Standpunkt der Naturwissenschaft gewonnene Einteilung der Forscher in Romantiker und Klassiker durch Ostwald haben wir aus dem Schillerischen menschlichen Gegensatz hergeleitet. Die Betrachtung der Weltanschauungssysteme offenbarte uns die durch die ganze Geschichte des menschlichen Denkens sich hindurchziehende Zweiteilung der Philosophie in „realistische“ und „idealistische“ Systeme: ihr innerstes Gefüge, ihr letzter Sinn, erwies sich der charakterologischen Deutung als Spiegelung, Sublimierung, der kategorialen Menschheitstypen.

Die naive und sentimentalische Dichtung, die von Schiller kultur-

historisch begründet wird und die ihn zur Aufdeckung der charakterologischen Grundtypen führte, enthüllte sich uns als ihr poetischer Ausdruck, den wir in den Nietzscheschen Begriffen: apollinisch-dionysisch, in den Schlegelschen: romantisch-klassisch wiederfanden. Allerdings hier mit der Einschränkung, daß die romantische Dichtung zwar der sentimentalischen entspreche, dem charakterologischen Typus des Idealisten, daß aber in der klassischen Dichtung die in der naiven und sentimentalischen Poesie zum Ausdruck gelangenden menschlichen Gegensätze in einer höheren Synthese „aufgehoben“ seien.

So gelangen wir zu dem Schluß, daß „der psychologische Antagonismus unter den Menschen“ sich durch das Leben ebenso wie durch die verschiedenen Geistesgebiete hindurchziehe, was vielleicht einen tiefen Grund ihrer Unzulänglichkeit darstellt.

Allerdings treten zuweilen Persönlichkeiten auf, die Gestalter der Geschichte, die den Gegensatz von Idee und Realität „aufzuheben“ vermögen. Ihr Wirken stößt aber auf die gegensätzliche charakterologische Determination der Menschen, die sich deutlich in der Spaltung aller großen Bewegungen offenbart.

Nur auf den Gipfeln der Kunst ist der „möglichst vollständige Ausdruck der Menschheit“ erreicht. Und so bestätigt sich Nietzsches prophetisches Wort: „— denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt.“

JOSIAH ROYCE

Ein amerikanischer Kantianer*

Von Prof. Dr. Gustav Müller. (Universität von Oregon, USA.)

I

Nach Royce ist das Grundproblem der Philosophie das des allumfassenden oder absoluten Seins; ihr grundlegender und entscheidender Teil daher Lehre vom Sein oder Ontologie.

Einerseits findet nun das Denken sich selber als seienden Prozeß, als Tatsache neben anderen zeitlichen Verläufen, räumlichen Naturkörpern, geltenden Beziehungen, Normen, Werten. Andererseits findet es alle diese seienden Inhalte auf sich bezogen, als seine Inhalte. Eine Besinnung über das Sein entgeht also in keinem Fall der Frage nach der Beziehung des Seins zum Denken. Royce „folgt daher Kant und Plato“, indem er die Welt als Tatsache unterordnet dem Weltbegriff, indem er dem Studium gegebener Dinge vorangehen läßt die radikale Frage, was eigentlich damit gemeint sei, wenn ihnen Sein zuerkannt wird?

Diesem Anfang mit dem Denken, der all die verschiedensten Bereiche von vornherein dem Denken unterordnet und dadurch vereinheitlicht, wird jedoch widersprochen. Der Realismus will die Einsicht in das, was mit „Sein“ gemeint ist, nicht vom Denken dieses Seins abhängig wissen. Er sieht in solchem Anfang eine *petitio principii*: Ein gedachtes Sein, unabhängig vom Denken dieses Seins, ist freilich ein Widerspruch. Aber man muß eben nicht mit einem gedachten Sein anfangen. Ob das Sein gedacht wird oder nicht, macht keinen Unterschied für das Sein. Sein Gedachtwerden ist ihm zufällig, gehört nicht zu seinem Wesen. Zu seinem Wesen gehört vielmehr gerade seine Unabhängigkeit vom Denken.

Was einer denkt, „ist“ zwar auch. Aber so wenig die Vorstellung eines Hundes selber bellt, so wenig ist sie der Hund. Das Sein ist nicht nur unabhängig vom Denken, das Sein ist auch vielfältig, unzurückführbar, zerfällt in Bereiche, von denen das Denken nur eines unter andern ist. Aber welches immer die besondern Inhalte darstellen, in die das Sein zerfällt, in jedem Fall bedeutet Sein ein Unmittelbares, von niemandes Denken vermitteltes, ein in sich Bestehendes. Das gerade ist mit dem „ontologischen Prädikat“ gemeint.

* Der große Befürworter des deutschen Idealismus ist in Deutschland bis jetzt zu wenig beachtet worden. Die einzige Arbeit, die mir zu Gesicht gekommen, ist Walter Rothmans unzulängliche Dissertation (Jena 1926).

Zum „Objekt“ wird das Seiende nur dann, wenn es in eine ihm selber gleichgültige, äußerliche Beziehung zum Erkennenden tritt, eine Beziehung, die wiederum gewiß etwas Seiendes ist, das aber ebenso selbständig und unabhängig vom Subjekt sowohl als vom Objekt besteht, wie diese selbst voneinander unabhängig sind, insofern von ihrem Sein gesprochen wird.

Royce sieht den Anfang realistischer Ontologie in der sophistischen Spaltung von „Natur“ und „Meinung“ und weist auf Kants Behandlung des „ontologischen Argumentes“ als bezeichnendes Beispiel realistischer Denkart hin: Der Realismus spaltet das Sein so gründlich, daß von „unsern Ideen“ keine Brücke führt zum „Sein an sich“. Realismus ist notwendig auch radikaler Pluralismus.

Royce kritisiert den Realismus, indem er ihn sich aussprechen läßt. Nach seiner Voraussetzung kann man nur wissen, daß das Sein ist, nicht aber was es ist. Das „was“ sind Begriffe, die wir ihm beilegen, von ihm präzisieren. Da jedoch das Sein nach Annahme in allermindestens zwei gänzlich unterschiedene, unvergleichbare, unvertauschbare Individualitäten zerfällt, Sein und Denken, unsere Begriffe aber immer allgemein sind, so treffen wir mit diesen unsern gedachten, allgemeinen Begriffen das Sein nie, können nichts weiter von ihm aussagen, als eben seine Selbstständigkeit.

Aber auch das „daß“ des Seins ist unmöglich: Wenn Sein Unabhängigkeit vom Denken bedeutet, die realistische Ontologie aber „ist“, so muß sie kraft ihrer Seinsvoraussetzung selber unabhängig von sich sein. Sie kann nichts zu tun haben mit irgendwelchen unabhängigen Welten, sie kann kein von ihr selbst unabhängiges Objekt meinen, sie kann nichts wissen vom Sein und kein Realist kann je die geringste Erfahrung eines solchen Wesens wie eines vom Denken unabhängigen Seins gemacht haben.

Deutet nun der Realist unwillig auf die Erfahrung, die doch wirklich die Unabhängigkeit der Welt von mir und meinem Denken zeigt, so antwortet Royce, daß erstens Erfahrung nicht der Ort sei, wo ontologische Fragen entschieden werden; Erfahrung setzt ja das Sein immer schon voraus. Der Realist setzt voraus, daß es einen Gegenstand und einen diesen Erkennenden „gibt“. Er setzt als gelöst voraus, was er bestimmen wollte. Er hat die kritische Negation aller solcher Voraussetzungen, mit welcher der Idealismus einsetzt, noch nicht erfaßt. Und zweitens, auch wenn wir ihm auf den Boden der Erfahrung folgen, erblicken wir dort keineswegs unabhängig seiende Wesen, sondern nur solche, die als sinnlich erfahrene auch vom Denken verbundene und bezogene sind.

Warum soll ich Realist sein, fragt Royce, und läßt den Realisten antworten: weil es vernünftig, weil es gesunder Menschenverstand,

weil es normal ist, vorauszusetzen, daß die Dinge von uns unabhängig sind und gleichgültig dagegen, ob wir sie denken oder nicht. Die Antwort appelliert an dieselbe Vernunft, die im gleichen Atemzug als gänzlich gleichgültig wieder verleugnet wird. „Der Realist kann seinen Mund nicht öffnen, ohne einen Widerspruch hervorzubringen.“

Jedoch in den Ruinen der realistischen Ontologie erblüht alsbald ein neues Leben: die Mystik.

Der Mystiker hat die selbstmörderische Entwicklung des Realisten mitangesehen und zu Herzen genommen. Weder in einem Jenseits, noch im Diesseits eines vergeblich und leer in sich selbst sich mühenden Denkens findet er das Sein, und noch weniger in einem unüberbrückbaren Dualismus, sondern in der unmittelbaren Identität, in der ununterschiedenen Einheit beider findet er sowohl Sein als Denken, und er findet sie als tiefste Seele seiner selbst, zugleich als Wesen aller Wirklichkeit. Der Mystiker bestimmt das Sein als Einheit, wie er sich selbst als Einheit fühlt. Indem das Sein mit dem Denken des Seins, der reinen Aktualität des Denkens identifiziert wird, formt die mystische Ontologie die Welt um, sie ist weder unabhängig vom Denken, noch von ihm abhängig.

Diese unmittelbare Einheit kann eingesehen werden, indem die Falschheit einer Spaltung von Sein und Denken eingesehen wird. Der Mystiker ist ein scharfer Denker zum Zweck, die Falschheit, die Täuschung des endlichen, vom Sein unterschiedenen Denkens nachzuweisen. Er denkt, um das Denken zu zerstören.

Wir kennen das Denken nur als ein Ringen um das Sein. Das Sein jedoch ist, ist ewig da. Denken als getrennt vom Sein bekennt in seinem Ringen seinen illusionären, seinen unbefriedigten Charakter. Endliches Denken ist eine Krankheit am Sein. Es mag praktisch notwendig scheinen, gibt aber keine Wahrheit. Das Denken zerfasert den Gegenstand in Gegebenheiten und Beziehungen, ohne diese seine eigenen Spaltungen wieder zu einem Ganzen, zu einer geschlossenen Einheit wiederherstellen und heilen zu können. Die Einheit und Ganzheit des Seins ist aber unmittelbar gewiß und eins mit der reinen Aktualität des individuellen Empfindens und Denkens, insofern nämlich das „andere“, das empfundene oder gedachte Objekt und die zeitliche Verschiedenheit der es erfassenden Akte wegfällt. Dann erscheint die Wahrheit des Seins der unaussprechbaren mystischen Schau, als Vollendung seiner selbst.

Wenn gefragt wird, wie sich dieses Sein von Nichts unterscheide, so antwortet der Mystiker durch die *reductio ad absurdum* seiner Gegner.

Royce belegt seine systematischen Ausführungen der mystischen Ontologie durch zahlreiche geschichtliche Studien. Derselbe Gehalt

prägt sich aus in indischer Theosophie und griechischer Spekulation, in mittelalterlicher „de contemptu mundi“ und der „Nachahmung Christi“, im puritanischen „Pilgrims Progreß“, in Meister Eckhart, den er in einer trefflichen Abhandlung in Amerika einführt, und in Spinoza, wo ebenfalls die zynische und kalte Beobachtung über die Eitelkeit menschlicher Bestrebungen sich aufhebt in dem Preis des göttlichen Seins, das die Nichtigkeit des Individuums in sich vertilgt.

Die mystische Stellung scheint unanfechtbar. Denn Anfechtung beweist, daß der Angreifer noch nicht aus dem Sein, aus der Ganzheit und Fülle herauslebt, daß er des Seins noch habhaft werden zu müssen glaubt, daß er selbst noch nicht wahrhaft „ist“.

Jedoch läßt sich das endliche Denken weder streichen noch in einer kampflosen Einheit zur Ruhe bringen. Auch als Täuschung und als Illusion ist es da. Mehr noch: ohne den Kontrast zum endlichen Denken verliert auch das mystische Sein allen Sinn. Nur der Gegensatz zur „Illusion“ endlichen Denkens bewahrt es vom reinen Nichts. Es ist ein Grenzbegriff des Denkens, ein Ziel aufs innigste zu erstreben, als Ziel jenseits des Strebens, aber trotzdem untrennbar mit dem Streben verbunden. Wenn es vom Nichts unterschieden bleibt, so nur, weil es in wirklicher Beziehung mit der Realität endlichen Denkens erdacht wird und in dieser Beziehung auch erhalten bleibt.

Bleibt eine dritte Möglichkeit, die Royce als kritischen Rationalismus bezeichnet. Sein wird nun als denkimmanentes Ziel gefaßt. Sein bedeutet Denkmöglichkeit. Sein ist das, was als Norm oder Urbild dem Denken Geltung verleiht, dementsprechend Denken wahres oder gültiges Denken wird. Sein ist wesentlich ein Wert, der dem Denken einwohnt und nichts ist außer dieser seiner Funktion.

Royce setzt sich hier mit zwei Richtungen seiner Zeit auseinander: auf der einen Seite mit dem Neukantianismus in Deutschland, auf der andern mit dem Pragmatismus in Amerika. Der Neukantianismus unterscheidet sich ja von der nachkantischen Spekulation hauptsächlich durch die verschiedene Behandlung des „Dingansich“-Problems. Während die Nachkantianer gegen das Ding an sich protestieren, nicht weil es an sich, sondern weil es unerkennbar sein soll, lassen die Neukantianer es fallen, nicht weil es unerkennbar, sondern weil es ein realistisches an sich, ein „unreiner Rest“ im Kantischen Denken geblieben sei.

Reinheit bedeutet den denkimmanenten Wert des Seins, der sich an der Erfahrung zu bewähren hat. Eine Idee hat Seinswert, wenn durch sie ein Bereich der Erfahrung abgesteckt, möglich gemacht wird, wenn sie sich als dauerndes Motiv in der Erfahrung unumgänglich und fruchtbar erweist. Das Vorbild des kritischen Rationalismus ist die

Mathematik, denn ihre Begriffe sind reine, ideale Konstruktionen, die ihr objektives Sein haben und doch nicht losgelöst vom Denken gegeben oder vorgefunden sind, und die ihre grundlegende Fruchtbarkeit in der Naturwissenschaft beweisen. Doch auch das moralische Gesetz, Verfassungen, soziale Beziehungen wie Preise, Schulden und dergleichen sind solche, vom individuellen Willen und Belieben unabhängige Geltungen, universale Formen, die nichts bedeuten, wenn sie vom Prozeß der Erfahrung losgelöst werden, sondern die umgekehrt soziales Zusammenleben erst regulieren, formen und dadurch ermöglichen.

Für das Zusammenfallen der Geltung der Idee mit dem Sein des durch die Idee bestimmten Gegenstandes sieht Royce den geschichtlichen Ursprung in der Ideenlehre Platons und akzeptiert die Deutung der Idee als Hypothese; ferner folgt er der Entwicklung dieses Gedankens in der Aristotelischen Zweckursache und dem „möglichen Sein“ des Thomas, das als Idee in Gottes Geist besteht. In der modernen Entwicklung treten dann zwei Seiten des kritischen Rationalismus hervor, die wir als Neukantianismus und als Pragmatismus unterschieden haben. Die eine Seite richtet ihre Aufmerksamkeit mehr auf die ideelle, frei konstruktive, erzeugende apriorische Funktion der Idee, während die andere mehr ihre Fruchtbarmachung, ihre Bewährung und Bestätigung in dem Prozeß der Erfahrung betont und so zu einem fiktionalistisch-pragmatischen „als ob“ oder einem „reinen Erfahrungsstandpunkt“ neigt. Royce kritisiert demgemäß beide Richtungen getrennt:

Die Ideen — mögen sie nun mathematische Relationen, Kategorien der Naturerkenntnis, Normen der Moral oder bloß ordnende Gattungsbegriffe und empirische Gesetze sein — sind immer Universalien. Im modernen Rationalismus ersteht die Verehrung der platonisierenden Scholastik für die Universalien, für den Bestand überpersönlicher Geltungen als der Realien. Universalien schließen aber ebensosehr aus, als sie bestimmen: wenn ich zum Beispiel zähle, so wird dadurch allerdings der Gegenstand in bestimmten Relationen festgelegt und dadurch als Sein bestimmt und kenntlich gemacht; aber zugleich wird von ihm all das ausgeschlossen, was mehr ist als das von dieser Idee festgelegte Sein. Es entstehen durch die Methode der Idee wohl Dichotomien und weiterhin Klassifikationen und man spricht von einem unbestimmt gelassenen x als einem in unendlichem Annäherungsverfahren zu Bestimmenden. Welches ist nun aber die ontologische Stellung dieses erst zu bestimmenden x ? Ist es ein Sein oder nicht? Wird es als durch und durch bestimmbar, als einzigartige, unersetzbare Konkretion der Idee vorausgesetzt, so ist es als Individuum bestimmt. Man sieht aber nicht ein, wie der logische Weg der Idee je aus seiner Universalität heraus gelangen und in einem individuellen Sein münden könne. Wird es je-

doch andererseits nicht als schon bestimmt vorausgesetzt, so mangelt der Idee eine ontische Fundierung und der kritische Rationalismus ist als ein abstrakter Idealismus kritisiert. Die Idee verbürgt nur das was des Seins und muß die Frage nach dem daß als „metaphysisch“ verpönen, oder sie erkennt auch dem fraglosen, vollständig individuell Bestimmten „daß“ Sein zu und gibt damit ihre eigene Position auf.

Zum selben Ergebnis gelangen wir, wenn wir die pragmatische „als ob“ Seite des „abstrakten Idealismus“ vornehmen. Die Voraussetzung ist dieselbe: Von einem jenseits unserer Idee liegenden, realistischen oder mystischen Ansichsein wissen wir nichts, wollen wir hier auch nichts wissen. Sein ist das, was unsern Ideen Geltung verleiht, was unsere Ideen erfüllt, bewahrheitet. Aber der Nachdruck liegt auf dem empirischen Bewahrheiten: Nur die Ideen haben Geltung, die wirksam werden, die sich von Erfahrung prüfen lassen, die in den stetig sich häufenden Zusammenhang unserer erfolgreichen Erfahrungen sich einfügen. Falsche Ideen sind solche, die sich diesem Zusammenhang nicht einfügen. Das Sein der Idee ist ein Prozeß, ein Wachsen und Werden, nicht ein starr an sich Bestehendes.

Wenn nur das als Sein zu gelten hat, was erfahrbar, durch Erfahrung verifizierbar ist — und Royce bejaht dies —, was für eine „Erfahrung“ oder „wessen“ Erfahrung ist denn der Grund, von dem so selbstsicher das Sein abhängig gemacht wird?

Die individuelle Erfahrung kann es nicht sein, denn das Individuum kann nur einen verschwindenden Bruchteil des Erfahrbaren verifizieren; individuelle Erfahrung ist momentan und wenn der Pragmatist aufgefordert wird, zu sagen, was er in diesem Augenblick zu erfahren meint, hat er den Augenblick auch schon überschritten.

Noch kann die Erfahrung der Menschheit gemeint sein.

Denn wenn nur das real ist, was in einer Erfahrung bewährt wird, so müßte auch die „Menschheit“ oder „menschheitliche Erfahrung“ Tatsachen sein, die von einer Erfahrung verifiziert werden, welche die menschliche Erfahrung notwendigerweise übersteigt. Wir sehen uns daher zu dem Schluß gezwungen, daß wir entweder „die Erfahrung“ als gänzlich unreal und illusorisch aufgeben, ihr allen Seinswert absprechen oder aber den Grundsatz der Erfahrbarkeit des Seins festhalten, dann aber auch notwendig die menschliche Erfahrung transzendieren und in einer absoluten, universal-eindeutig bestimmten Erfahrung aufheben, in der die menschliche Erfahrung ein notwendiges, aber beschränktes Glied darstellt. Nur in einer solchen Erfahrung wäre alles Sein restlos verifizierbar und wäre alles Sein als ein Individuum vollkommen bestimmt.

II

Wir kommen nun zu Royces eigenem Standpunkt. Er nennt ihn im Hinblick auf Hegel „wesentlich Kantisch“: Die Idee absoluter Erfahrung dient der menschlichen Erfahrung als Aufgabe und Regulativ; sie findet nicht, wie bei Hegel, einen adäquaten Ausdruck im menschlichen Denken. Ferner lehnt Royce Hegels Philosophie der Natur, welche als bloßes „anderes“, als selbstentfremdeter Geist gefaßt wird, ab; diese dialektische Entgegensetzung erscheint ihm als ein „atrocious philistinism of our race“. Andererseits nennt er seine Seinslehre „absoluten Pragmatismus“ oder „absoluten Idealismus“.

Die bisherige kritische Erörterung soll unsern Ausgangspunkt gerechtfertigt haben, daß das Sein nur als Seinsbegriff einer philosophischen Rechenschaft zugänglich ist. Der Seinsbegriff wird sich ferner als eine Synthese der in den bisherigen Standpunkten enthaltenen Wahrheitsbegriffe herausstellen. Doch läßt sich auch ein direkter Weg dazu beschreiten, der die Wechselbeziehung von Sein und Denken zunächst auf psychologischer Ebene ins Auge faßt. Analysieren wir das Existentialurteil, so finden wir, daß das Sein des gemeinten oder intendierten Gegenstandes immer vorausgesetzt, als richtunggebendes Objektiv über den Urteilsakt hinausliegend gemeint wird. Insofern ist der Realismus im Recht, als er darauf besteht, daß das Sein etwas ist, das vom Urteil gesucht wird. Zweitens finden wir, daß das Sein immer an bestimmten, konkreten Gegenständen hervortritt. Und zwar ist diese Bestimmtheit nie ein nacktes Datum, sondern abhängig von der Auswahl, von der Perspektive, unter welcher es aufgefaßt wird. In dieser Weise setzt das Urteil seinen Gegenstand als einen Erkenntniszweck, ein Interesse erfüllend und so erkennbar werdend, voraus. Er steht da als Erfüllung, als Ausdruck oder Verkörperung eines bewußten Zweckes. Das Urteil ist so unterschieden von einem sinnlichen Eindruck einerseits und einem triebhaften innern Zweck andererseits, der noch nicht seine Verkörperung im Begriff gefunden hat.

Wenn wir von dem selbstgesetzten Zweck absehen, der seine Verkörperung in einem bestimmten Begriffe findet, können wir von wahren oder falschen Urteilen nicht sprechen. Ein nacktes Datum kann ein Urteil weder widerlegen noch bestätigen. Begriffe „gleichen“ ja ihren intendierten Gegenständen nicht. Sie sind richtig oder unrichtig, je nachdem sie den Erkenntniszweck, den Aktionsplan der Erkenntnis erfüllen oder nicht.

Das Problem ist nun dieses: Wie verhält sich der „innere“ teleologische Sinn des Urteils zu seinem „äußern“ oder objektiven? Wie kann das Urteil über seine Absicht hinausgehen, ohne in die oben kritisierte realistische Dualität oder in universalistische Abstraktion oder in pragmatische Subjektivität zu verfallen?

Hier tritt nun das durch die Kritik an der Mystik gewonnene Sein als Grenzbegriff ein. Das Sein liegt als Grenze jenseits der momentanen oder zeitlichen Absicht des Urteils, es weist das Urteil über sich hinaus, es ist so die Norm jedes Urteils. Als Grenze liegt es andererseits aber auch innerhalb des Urteilsbereiches, stellt dessen Absicht dar, sich zu erfüllen, zu verkörpern, seinen Zweck auszuführen. In jedem Fall wäre es vollkommen bestimmte und das heißt einzig-individuelle Einheit.

In tatsächlichen Urteilen decken sich die Bereiche nie. Auch wo sie individuelle Einzigkeit meinen, wie in Urteilen konkreter Menschenkunde, bleiben die termini sowohl als die Urteilsrelationen allgemein. Das „Gegebene“ bleibt immer relativ „äußerlich“ und es braucht die lange und sorgfältige Arbeit von Beobachtung und Vergleich, um dieses „äußerliche“ der innern Gedankenwelt anzugleichen und es einem Ausdruck meiner eigenen Zwecke anzunähern. Andererseits haben wir in reiner Logik und Mathematik freie, planbestimmte Schöpfungen des Geistes. Aber ihre durchgängige Bestimmtheit ist erkaufte um den Verlust jeder „äußern“ Individualität, denn Zahlen zum Beispiel sind nie Individuen, sondern Klassen, Gattungsbegriffe.

Beide Urteilsarten lassen das Sein unbestimmt, setzen es aber als Konvergenzpunkt und Grenzbegriff in seiner absoluten Individualität voraus.

Allgemeinbegriffe sind derart, daß sie immer neue Fälle fordern und zulassen, an denen sie sich erproben können. Sie erfüllen den Erkenntniszweck, indem sie uns zu seiner Erfüllung weiter und weiter suchen heißen. Ihre Besonderung in weiterer Erfahrung bedeutet zugleich Fortschritt in bestimmterer Erfahrung. Es folgt, daß ein gänzlich bestimmter Gegenstand derjenige sein würde, in dem ein empirischer Gehalt mit meiner Idee zusammenfallen würde. Die Idee würde dann ihren Gegenstand so bestimmt haben, daß kein weiterer oder anderer Gehalt an Stelle des gewählten treten könnte. Umgekehrt ist der Grund, weshalb wir mit Allgemeinbegriffen zu arbeiten haben, der, daß jeder Begriff und jedes Urteil eine teilhafte Erfüllung, ein unvollständiger Ausdruck meines Lebenszweckes ist; wir müssen, um uns zu erfüllen, weitere Ausdrücke, weitere Schritte zur Selbstbestimmung zulassen und fordern.

Wir können nun unsern Seinsbegriff definieren: Sein ist die vollständige Verkörperung in individueller Form, die Zweckerfüllung des innern teleologischen Sinns unseres endlichen Denkens. Oder: Das Sein meines Denkens ist mein vollständig bestimmter Wille.

Die Einführung des „Willens“ ergibt sich aus der Analyse des Begriffs als eines „Aktionsplanes“, einer „innern Handlung“, als welche Royce „Spontaneität“ versteht, einer Intention, eines zweckbestimmten Sinns. So erscheint das Denken als ein Spezialfall normbestimmter

Aktivität überhaupt. „Denken ist Willensäußerung, die sich von andern Handlungen dadurch unterscheidet, daß sie die Bedingungen ihres Vorgehens selbst kontrolliert, durch die Universalität und überparteiliche Klarheit ihrer Ziele und Motive. Der denkende Wille ist ein Wille, der weiß, was er tut und weshalb er es tut.“ Royce unterbaut so in seiner Ontologie die Ethik, deren Sollen auch ein Sein darstellt und von der allgemeinsten Rechenschaft über alles Sein nicht ausgeschlossen werden kann.

Wir wagen uns nun noch einen Schritt weiter, indem wir unsern durch die Urteilsanalyse gewonnenen Seinsbegriff mit demjenigen verbinden, der sich aus der Kritik des kritischen Rationalismus ergab. Wenn es kein Sein gibt, das vom Sinn eines möglichen Urteils losgelöst werden kann, bloße „Möglichkeit“ aber sich als abstrakte, unbestimmte Endlichkeit herausgestellt hat, dann muß alles Sein gegenwärtig sein und sich zur Einheit eines einzigen Bewußtseins zusammenfügen. Und auch dieses göttliche, allwissende Bewußtsein, falls auch ihm Sein zukommen soll, muß sich selbst bewußt sein. So gelangen wir zu unserem endgültigen Seinsbegriff: Das Sein ist selbstbewußtes Subjekt.

Und alle endlichen Urteile streben ihrem Sinn nach, sich in dem absoluten und vollkommenen Selbst aufzuheben. Jeder endliche Akt sucht letzten Endes seine Selbsterfüllung.

Es versteht sich von selbst, daß in dieser Aufhebung des endlichen im absoluten Urteil, das erstere in seiner Teilwahrheit bewahrt bleibt. Die geometrische Vereinheitlichung des Raumes zum Beispiel ist wahr, insofern unendlich viele mögliche Raumgestaltungen in einer vereinheitlichenden Gesetzlichkeit enthalten und aus ihr ableitbar sind. Sie ist unwahr insofern, als sie damit nicht das Sein erfaßt, sondern vom Seinsbegriff aus als Besonderung, „Möglichkeit“, Abstraktion erkannt werden kann.

Man kann einwenden, daß das Sein als praesente, erfahrene, gewußte Inhaltsfülle des absoluten Bewußtseins zu einem unendlichen Regressus treibt. Royce nimmt diesen Einwand auf und wendet ihn positiv.

Der unendliche Regreß des absoluten Selbstbewußtseins — und wie wir sehen werden auch des endlichen Selbstbewußtseins — ist nicht die schlechte Unendlichkeit eines bloß endlosen Fortgangs. Sondern Selbstbewußtsein ist das Urbild der „Aktuellen Unendlichkeit“ oder im scholastischen Ausdruck, den Royce gebraucht, des „totum simul“.

Wie eine vollständige Erdkarte auch sich selbst enthalten müßte, wie derart die Darstellung der Erde zugleich eine endlose Reihe von Karten einschlosse, so bedingt auch die Darstellung des Seins im Denken eine endlose Reihe von Erkenntnisakten, von Selbstdarstellungen. Aber in all diesen Selbstdarstellungen wiederholt sich nur die eine, ursprüng-

liche Korrelation, welche das Sein als Subjekt oder als „selfrepresentative system“ zum logischen Ausdruck bringt.

Mit andern Worten: Der Gedanke, das Selbst, um sich vollkommen auszudrücken, verlangt und bringt mit einem Schlag hervor eine unendliche Vielheit von Akten, aber diese unendliche Vielheit drückt nur Einen Plan, einen einzigen Zweck aus. Und wenn der Gedanke sich als ein solches „selfrepresentative system“ erfaßt, so sieht er nicht nur, daß ein einheitlicher Zweck sich in einer unendlichen Vielheit von Aspekten ausdrückt, sondern auch die erzeugende Notwendigkeit dieser Synthese ist einsichtig geworden als Grundverfassung des Seins. Royce definiert nun nach Dedekind: Ein System ist unendlich, wenn es ähnlich ist einem konstitutiven Teil seiner selbst. Unendlichkeit bedeutet mithin nicht nur die negative Endlichkeit, die Unfähigkeit, das „letzte“ Glied einer Reihenbildung tatsächlich aufzuzeigen.

Kehren wir von da noch einmal zum Urteil zurück. Das Urteil ist eine auswählende, Vielheit schaffende und bestimmende Handlung, ihrerseits bestimmt vom Erkenntniszweck. Sie sucht, sie „meint“ ein „anderes“, das aber nicht als ein Fremdes „draußen“ gelassen wird; es wird ein Glied in einer Reihe von Begriffen, Sinnbildern, die ihrerseits nur dann in ihrem Sein, ihrer Bedeutung verstanden werden, wenn sie von weitem Urteilsakten erfaßt, in einen weiteren Urteilszusammenhang einbezogen werden. Auch das endliche Urteil prägt sich so als systematische Selbstdarstellung in einer unendlichen Vielheit aus und ist damit der vollgültige Zugang zum Sein.

Royce erneuert in seiner Ontologie das „ontologische Argument“: Aus dem Begriff des selbstbewußten Seins, „als welches ein größeres nicht gedacht werden kann“, folgt auch die Existenz dieses Seins. Oder: Wo immer überhaupt gedacht wird, stellt sich das Sein als ein reflektives, selbstbewußtes, als aktuelle Unendlichkeit dar, die in ihrer Unendlichkeit als Zweckeinheit — totum simul — gegenwärtig ist.

III

Wir wenden uns vom Seinsbegriff zum Weltbegriff, von der Ontologie zur Kosmologie:

Material betrachtet fällt alles empirisch Wahrnehmbare in die beiden Reiche des individuell und teleologisch organisierten Lebens, Strebens, Bewußtseins einerseits und in die teilbare, von mechanischen Beziehungen durchwalteten physischen Massen andererseits.

Es gibt jedoch Gemeinsamkeiten, welchen nachfolgend wir dazu kommen, unsere fehlerhafte Beobachtung zu korrigieren.

Organische, sowohl als „anorganische“ Natur stellt sich in zeitlichem Verlauf dar. (Royce faßt den Raum als gleichzeitiges Miteinander,

mithin als einen Querschnitt oder als Strukturform der Zeit.) Den Schlüssel zum Verständnis der Zeit finden wir in uns: ohne vorwärtsgreifenden Willen, ohne Rückschau von unsern Strebungen her könnten wir Zeit nicht als wirkliche verstehen. Zeit ist eine teleologische Existenzform. Zeit ist die Erfahrung lebendiger Unruhe, von Streben zu weiteren und weiteren Zielen, in denen das Streben zugleich untergeht. Die wirkliche Welt ist zeitlich, weil und insofern Streben verschieden ist von seiner Erfüllung, innere Zwecke getrennt erscheinen von ihrem Objektiv, ihrem intentionalen Gegenstand. Zeit läßt sich nicht begreifen als eine Reihe unwirklicher, mathematischer Punkte, in denen vielmehr die Zeit verschwindet. Noch läßt sich das Ganze als ein zeitlicher Verlauf verstehen, weil im Ganzen die Zeit, wie im Punkt, aufgehoben wäre; alles Nacheinander wäre in einer allumfassenden Schau auf einmal gegenwärtig, wie dem Musiker eine Reihe von Tönen auf einmal in ihrer ästhetischen Einheit gegenwärtig sind.

Da uns die „innere“ sowohl wie die „äußere“ Natur nie anders als in zeitlicher Form erscheint, so teilen auch beide das Schicksal der Unumkehrbarkeit. Sie entwickeln sich auseinander, miteinander, durcheinander, jeder Prozeß steht mit jedem andern in Verkehr, das Leben der Natur ist dadurch Ein Leben gegenseitiger Beeinflussung. Aller wirklichen, wirkenden Natur ist gemeinsam die Tendenz, Gewohnheiten auszubilden, die rhythmisch „wellenhaft“ wechseln und verbunden sind. Nur die Zeitspanne, in der sich Natur und in der sich der Mensch entwickelt und ausdrückt, ist von verschiedener „Länge“.

Kurz: Wir haben kein Recht und keine Veranlassung von einer „toten“, unbewußten, unlebendigen Wirklichkeit zu sprechen, sondern nur von einer Natur, mit der uns ein verstehender Verkehr nicht gelingt, weil deren Funktionalität in Zeitspannen sich auswirkt, die unserm kurzatmigen Streben fremd ist.

Die zähen, dauernden Gewohnheiten der Natur nennen wir Naturgesetze. Könnten wir sie genügend lang beobachten, würden wir sehen, daß auch sie sich wandeln.

Wie aber kommen wir denn dazu, an den „materiellen Aspekt“ der Natur zu glauben? Jedes endliche Wesen sucht seine Unvollständigkeit zu ergänzen. (Royce gebraucht den deutschen Ausdruck und bildet dafür „enwhole“.) Es kann dies jedoch nicht direkt und unmittelbar, durch einen mystischen Sprung tun, wie wir sahen, sondern indirekt durch Ausprägung dieses seines Zwecks in einem Sinnbild, das andern Anlaß zu neuer Deutung gibt und so das individuelle Geistesleben zu einer „Gedankenwelt“ erweitert und vermittelt. Wir suchen daher nach Verkörperung unseres Lebenszwecks in einem gemeinsamen, dauernden Material, das immer „zwischen“ uns liegt und vermittelt. So ist es die Grundaufgabe der Kultur, welche ein Gebiet als Material ihrer

Pflicht gleichsam neutralisiert, materialisiert. Aber auch hier in der Übereinstimmung durch ein Mittel, Zeichen, Instrument, geht der Glaube an das sinnvolle Leben und an ein „soziales“ Reich dem Glauben an eine materielle Welt logisch voran, begründet ihn. (Das „Problem der Realität der Außenwelt“ wird von Royce als psychologische Primitivität gekennzeichnet, da sie von einem künstlich isolierten Einzelwesen ausgeht und das ganze Reich der Erfahrung und seiner Kategorien voraussetzt.)

Formal betrachtet erscheint die empirische Welt, das psycho-physische Material, unter dem Doppelaspekt der Beschreibung und der deutenden Wertung („Interpretation“, „Appreciation“).

Die grundlegenden Kategorien der Beschreibung sind Unterscheidung und Beziehung. Auf ihnen bauen sich logische Klassen auf, die, wiederum in Reihen geordnet, sich zur Gesetzmäßigkeit des Systems zusammenschließen. Dieses selbst, Ordnung überhaupt, ist universal eindeutig ausgebildete Beziehung und Unterscheidung.

Die Kategorien sind formale Funktionen des Denkens, objektiv, das heißt nicht ein Ausdruck des zeitlichen, werdenden, sondern des ewigen, seienden Willens, sie liegen der empirischen Erfahrung logisch voraus und begründen sie. Sie sind das Reich des alten und ewig neuen Platonismus.

Nachweis und Probe ihrer Apriorität besteht in dem Versuch, sie zu verneinen. Falls sie trotz dieser versuchten Leugnung und durch sie bejaht werden müssen, so sind sie in ihrer zwingenden Idealität erwiesen. Wird etwa die Kategorie der Beziehung als grundlegend für alle Erkenntnis gelehnt, so wird sich auch die Leugnung notwendig beziehen müssen.

Die Grenze der Ideen haben wir jedoch auch schon berührt. So sehr ihre transzendente Einheit eine zentrale Äußerung des Seins enthüllt, so wenig vermögen sie die absolute Individualität des Seins zu begründen, noch vermögen sie die konkrete Individualität des Lebens kenntlich zu machen.

Die Welt ist nicht nur da, um beschrieben zu werden. Der Zweck der Beschreibung selbst ist eine zweckbestimmte, einheitliche Aktivität, die als solche sich niemals unter den zu beschreibenden Gegenständen findet. Wird sie zum Objekt gemacht, so wird sie in ihrer Aktualität immer vorausgesetzt und nie in dieser ihrer Aktualität vorgefunden. In dieser gehört sie zu den schöpferischen, Neues, Einzigartiges, nie Dagewesenes hervorbringenden Prozessen, ein Glied in einer Reihe nicht von Objekten, sondern von Wertungen, Verkörperungen des Willens.

Die Kategorien sind der Frage untergeordnet: Was soll ich sein? Was ist die vollkommene Erfüllung des Selbst, dessen Wille mein Wille

ist, dessen Wille meinen gegenwärtigen, zeitlichen Zustand aber auch übersteigt?

Wir sprechen von unserm Bewußtsein als Erkenntnis, sofern alle data der Einheit des Bewußtseins ein- und untergeordnet gedacht werden. Wir sprechen von demselben Bewußtsein als Willen, sofern wir es in seiner Aktualität bezogen denken als erfüllend und verkörpernd den Begriff seiner selbst als Zweck.

Wir sahen schon, daß das Sein gleichbedeutend ist mit dem vollkommen erfüllten Begriff des Subjekts. Aus dem zeitlich-endlichen Gesichtspunkt erscheint das Sein als Sollen, als unbedingte Aufgabe und ist die Antwort auf die Frage: was soll ich sein? Durch das Sollen wird die Kosmologie mit der Ontologie verknüpft. Bevor wir jedoch die Ethik, als das durch das unbedingte Sollen begründete Reich individueller Werterfüllungen aufnehmen, haben wir noch diejenige Ansicht zu berühren, die, ohne selbst ethisch zu sein, die Welt aus dem Gesichtspunkt des Sollens deutet, interpretiert. Es handelt sich dabei um das Zwischenreich historischer Erkenntnis, kultureller Psychologie. Für diese Erkenntnis sind zwar die Kategorien der Beschreibung notwendige, aber nicht zureichende Vorbedingungen. Andererseits ist uns das Sein in seinem Vollsinn als Individualität einsichtig geworden: als seinen Begriff totum simul in einer unendlichen Reihe von Akten verwirklichend, absolut einzig, unersetzlich, unteilbar. Das Sein ist jedoch nie empirisch gegeben. Dennoch haben wir auch in der Geschichte mit den Individualitäten von Völkern und biologischen Einzelwesen zu tun. Wie sind sie zu verstehen?

Royce sagt: Ich kann Individualität nur dann und nur soweit verstehen, als ich selber weiß, daß ich etwas Bestimmtes will, einen Zweck zu verwirklichen trachte. Dadurch schließe ich mich durch mein besonderes Interesse von allen andern Wesen aus, von denen keines meine Lebensaufgabe statt meiner erfüllen könnte. Zugleich werde ich aber auch eines Widerstandes, eines Konflikts gewahr, einer Durchkreuzung meines Ziels durch den Willen anderer. Und durch diesen Doppelakt eigener Zielsetzung und sozialen Konfliktes werde ich auch zugleich meiner und anderer Individualität inne. Ich bin jedoch als geistiges Wesen nicht an meine unmittelbare Gegenwart gebunden. Ich kann meine Zielsetzung messen, indem ich mir auch in meiner Phantasie die Zielsetzung vergangener Menschen vorstelle und wiederhole so ideell die Erfahrung, die mir schon als Kind in meiner Gegenwart aufgegangen ist. So ist auch die Nachahmung vergangener Vor-Bilder niemals einfache, identische Wiederholung, sondern schließt ein die Lebensrichtung des Vorbilds, die Aktivität meiner selbst, die sich in ähnlicher Richtung bewegt und den Akt der Imitation, der als ein deutendes Zwischenglied die beiden verbindet, zugleich auseinanderhält und zu neuer Deutung

Anlaß gibt. Lebensdeutung ruht auf praktischem Grund, erhebt sich aber zur Theorie durch die Vorstellung sozialer Beziehungen.

Royce bestimmt geschichtliche Individualität als „Ausdruck eines ausschließenden, auswählend zielbestimmten Interesses“. Er hat der Sache, obschon nicht dem Namen nach Rickerts „wertbeziehende Begriffsbildung“. Allerdings mit dem wichtigen Unterschied, daß die „Werte“ nicht aus der Einheit des Lebenszusammenhangs abgelöst werden, den herzustellen und zu erkämpfen sie dienen. Der Akt des „auswählenden Interesses“ individualisiert Subjekt und auch Objekt des Interesses und stellt zugleich durch Kontrast und Vergleich die Welt gesellschaftlicher Kämpfe her, die auf die Einheit des Seins als Sollen bezogen als ein durchgängig individueller und sinnvoll begründeter Kosmos deutbar wird.

IV

Die Idee des Sollens reguliert Lebensdeutung und Lebenswertung. Sie konstituiert die Ethik: Ihr Grundproblem ist das von mir zu realisierende Verhältnis von zeitlicher Endlichkeit zum ewigen Sein.

Der Individualismus sucht dieses Problem einseitig von der Endlichkeit aus zu lösen. „Wir hatten immer Selbstsüchtige unter uns, noch nie aber wurde das Recht der Selbstsucht so genial verteidigt“ (er nennt vor allem Nietzsche und den Pragmatismus). Die Orientierung am Individuum, ob es als soziale Gruppe oder als biologische Einheit gefaßt wird, lehrt uns jedoch nicht, was wir sind oder was wir wollen. Das Individuum als Naturgegebenheit löst sich auf in einen Tummelplatz widersprechender momentaner Tendenzen, in einen Treffpunkt von Vererbungen und unkontrollierbaren äußeren Einflüssen, die sich ins gänzlich Unbestimmbare verlieren; die Jagd nach dem Glück auf dieser Grundlage ist daher auch ebenso unbestimmt, wie sie unersättlich ist und trifft immer notwendigerweise auf den Stärkern, den Tod, auf äußere Verhältnisse, die nicht in unserer Macht stehen.

Die individualistische „Freiheit“ des Auslebens bleibt eine leere Gärde, wenn ein bestimmter Gehalt fehlt.

Aber auch der soziale Individualismus (Royce erwähnt Marx) macht das Individuum zu einem bloßen „Vehikel“ zufälliger Einflüsse, so daß es umhergetrieben wird zwischen blinder Unterwerfung unter den Willen der Gruppe und unzusammenhängender Rebellion. „Deine Nachbarn bestimmen Deine Gewohnheiten, aber Du rächst Dich, indem Du sie für ihr Vergehen gegen Gruppengewohnheiten kritisierst. Sklavische Konventionalität und geheimes Chaos, Nachahmung und Neid, blendender Glitter, der innerlich nicht froh macht, derart ist die Chronik des Lebens, die uns von den Zeitungen täglich vorgesetzt wird.“

Das Recht des Individualismus wird von Royce jedoch in dem Grundsatz gewahrt, daß welches immer das Gute ist, es jedenfalls auch mein Gutes sein muß, daß es nicht von meiner Sache abgetrennt werden darf, daß ich mich mit ihm eins wissen, mich durch es erfüllen muß. Der Rationalismus vergeht sich gegen dieses Prinzip, indem er dem Individuum zumutet, in einem unpersönlichen Gesetz abzudanken. Aber was meine Pflicht ist, kann nie anders bestimmt werden, als indem ich meinen eigenen Willen zu klarem Selbstbewußtsein bringe. Meine Pflicht muß als Erfüllung meines persönlichen Seins erscheinen. Das folgt aus dem sokratischen Prinzip, daß kein Mensch schlecht ist, der seinen Willen kennt. Kants Autonomie ist Selbstgesetzgebung und macht jeder äußern, an sich bestehenden Regel oder Wesenheit als Prinzip des Guten ein Ende.

Die Mystik sucht das Problem einseitig vom Gesichtspunkt des Ewigen aus zu lösen. Sie versenkt die endlichen Gegensätze in der innerlich gegenwärtigen Einheit des Seins und des Individuums. Sie öffnet den Himmel unbewölkter Stille und Heiterkeit des Gemüts, das über den zeitlichen Kämpfen als Unwirklichkeit erhaben verharret. Dem endlichen Wesen ist aber eine solche direkte Schau Gottes ebenso versagt, wie ihm die göttliche Schau des Zeitlichen versagt ist. Das Zeitliche wird notwendig und unabänderlich vom Standpunkt des Individuums aus gesehen. Eine mystische Ethik ist ein ungangbarer Weg, führt zu einem kraftlosen, romantischen, im Leeren treibenden Enthusiasmus; er traut sich selbst nicht die Kraft zu, sich in die harten Gegensätzlichkeiten des Endlichen einzulassen. Er schafft einen abstrakten Dualismus und verrät so wieder seine Nähe zum Realismus.

Es gibt nur eine Lösung der Frage, was ich in Wahrheit will, und sie vereinigt die nunmehr in ihrer Einseitigkeit durchschauten Standpunkte zu einem dialektischen Ganzen. Und sie ist jedem Menschen zugänglich und wird sogar von dem radikalsten Individualisten anerkannt, wenn er seine Überzeugung ausspricht oder im Namen seiner Freiheit gegen soziale Unterdrückung wettet.

Das ethische Verhalten besteht in einer treuen und willentlichen Hingabe an eine Sache.

Die Sache, die ich wähle, ist meine eigene, der ich meine Zustimmung gebe. Mein Verhalten ist rational und nicht bloße Erregung. Sie erfordert Unterordnung, Disziplin, Selbstkontrolle, die Sache erscheint als objektiver Wert, als mein Gewissen. Und diese Hingabe festigt mein Leben, vereinheitlicht, beruhigt, verankert es. Die Sache erscheint zugleich als persönlich und als überpersönlich.

Royce bezeichnet diesen Grundsatz mit dem Wort „Loyalität“, hält ihn für zureichend und umfassend.

Welches aber ist die „Sache“, der ich loyal sein soll? Die „Sachen“ sind so verschieden, so individuell als es loyale Akte gibt. Sie geraten in tödlichen Konflikt. Loyalität ist anfänglich eine feudale, eine kriegerische Tugend.

Royce antwortet: Die Sache, der die loyale Hingabe dient, ist die Sache der Loyalität selbst. Kampf ist immer notwendig. Er wird zum Übel, wenn die Loyalität des Gegners nicht geachtet wird, wenn der Kampf ihm die Mittel raubt, seinen loyalen Geist ferner zu betätigen. Das Objekt des loyalen Verhaltens besteht in der Erweckung der Loyalität in jedem Menschen; wenn die Hingabe an eine Sache diesem Endzweck widerstreitet, so hört sie auf, eine loyale Hingabe zu sein und wird zum Verbrechen.

Loyalität ist der erzeugende Grund ihrer selbst, sie ist ein „self-representative system“. In der Achtung vor dem Mitmenschen als einem vollbürtigen Glied dieses Systems bewährt sie sich.

Das schließt nun nicht aus, daß wir beständig in Gegensätze geraten können, wo es zweifelhaft erscheint, durch welche Entscheidung wir der Sache der universalen Loyalität besser gerecht werden können. Aber auch in solchen verzweifelten Fällen verläßt uns die Leitung und Orientierung nicht: Loyalität wird in solchen Fällen eine Entscheidung gut heißen, die in vollem Bewußtsein unserer Unwissenheit aber nach bestem Vermögen und guter Gesinnung gefällt wird als ein Wagnis. Was sie einzig verwerfen würde, wäre eine Nichtentscheidung überhaupt, weil diese gleichbedeutend wäre mit unserm Verzicht, der Loyalität überhaupt zu dienen.

Loyalität als eine ihre eigene Inhaltsfülle erzeugende Einheit, als aktive Gewinnung und Erwähnung unseres wahren Selbst, als „self-representative system“, das sich aus keiner „Ursache“ außerhalb ihrer selbst ableiten läßt, ist das endliche Spiegelbild des wahren Seins. Der loyale Mensch allein kann und darf wissen, daß in seiner gehorsamen Hingabe der ewige Wille des Seins geschieht, daß Gott, obschon seinen sterblichen Augen verborgen, doch kein ferner und verborgener, sondern ein lebendiger und gegenwärtiger Gott ist. Loyalität stellt sich heraus als absolute und fraglose Bejahung des Seins, das alle Gegensätze und Widersprüche der endlichen Existenz in sich aufnimmt und gut heißt. Der loyale, der gläubige Mensch allein kann Leiden, Übel, Unwissenheit, Endlichkeit und Niederlage ertragen, weil er weiß, daß Gott selbst in seinem Kampf und Leiden gegenwärtig, daß Gott als eingehend in seine zeitliche Schöpfung selbst ein leidender und hilfsbedürftiger Gott ist.

Der religiöse Abschluß der Ethik hat den Hiobsfragen Rede zu stehen: Wenn in Gottes Allgegenwart alles Geschaffene gut geheißt

ist, weshalb fluchst Du der Stunde? Royce läßt sich nicht zu „vergebliehen Versuchen aller Theodicee“ verleiten. Wenn Übel und Sünde sind, so sind sie auch notwendig in Gottes Allwissenheit gesetzt, ja, sie müssen gesetzt sein, insofern meine Erfahrung von ihnen unbestreitbar und in alle Ewigkeit eine Tatsache meines Lebens ist. Loyalität wäre aber nicht Loyalität, und Glaube wäre nicht Glauben, wenn wir sub specie aeterni von ihrer Funktion Einsicht hätten.

Der andere Einwand lautet: Verliert nicht unsere Freiheit und moralische Verantwortlichkeit ihren Sinn, wenn wir nicht anders sein können, als wir sind? Royce antwortet, daß Sollen, mithin Entscheidungspflicht, moralische Freiheit nur Sinn hat in einer endlichen Ordnung zeitlichen Nacheinanders. Welches Sein hat aber diese moralische Ordnung selbst? Als Ganze besteht sie durch endlichen Kampf und Gegensatz. Und der gute Wille, der sich am Bestand des Seins orientiert hat, hat damit auch seine Endlichkeit mit all ihren Konsequenzen akzeptiert, während der ungute Wille entgegen seiner Absicht sein Schicksal erleidet, als unloyal bekämpft und zerstört zu werden. Indem ich an den Übeln der Endlichkeit mitleide und mitkranke, bewähre ich in meiner Loyalität die Solidarität auch mit meinem schwächeren Bruder. Indem ich als ein so kämpfender im ewigen Willen gesetzt bin, verliere ich den Sinn meiner Verantwortungsfähigkeit in keinem Fall.

Versuchen wir zurückblickend den Sinn der ganzen Philosophie von Royce — totum simul — zu vergegenwärtigen:

Royce beginnt seine schriftstellerische Laufbahn mit „Religious Aspects of Philosophy“ und der „Conception of God“, sein letztes Hauptwerk ist „The Problem of Christianity“. Seine ganze Philosophie ist eine Religionsphilosophie, wenn sie auch ihre größte Breite in ethischen Studien über Biographie, Geschichte, Politik und amerikanische Lebensprobleme entfaltet.

Und zwar schreitet er von allgemeinen Erwägungen zu speziell christlicher Philosophie vor.

Das Sein ist der Schöpfer, der von seiner Schöpfung unterschieden dennoch in ihr gegenwärtig ist. In der Kirche findet Royce das Reich Gottes auf Erden, die Gemeinschaft der Gläubigen, in der sich der Grundsatz der Loyalität am reichsten verkörpert. Jesus ist ihm philosophisch wichtig nicht sowohl „als guter Mensch“, sondern wie er in der paulinischen Theologie, in der Deutung der Apostel und der Kirche lebt, als Offenbarung des göttlichen Willens, als gekreuzigter und aufgestandener Gott, als Versöhner.

Die christliche Dogmatik fügt sich zwanglos den Umrissen des Systems, das hier nachzuzeichnen versucht wurde. Sein schwerster Mangel liegt wohl in der gänzlichen Abwesenheit der Ästhetik als eines

selbständigen Systemgliedes, während die Probleme der Theoretik, der teleologischen und praktischen Philosophie mit genauer geschichtlicher Kenntnis, aus religiöser Gesamtperspektive, tief durchdacht zu einer eigenen und großartigen Formulierung kommen.

Hauptwerke:

The Religious Aspects of Philosophy. 1885

The Spirit of Modern Philosophy. 1892

The Conception of God. 1897

Studies of Good and Evil. 1898

The World and The Individual. 2 vol. 1900—1902

Philosophy of Loyalty. 1908

Prinzipien der Logik, Enzyklopädie der philos. Wissenschaften. 1912.

The Problem of Christianity. 2. vol. 1913.

BESPRECHUNGEN

I. ALLGEMEINES

Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. Verlag Eschkol, Berlin. I. Band Aach—Akademien.

Von der auf 15 Bände und einen Registerband berechneten *Encyclopaedia Judaica* sind bereits 7 Bände erschienen. Uns liegt der 1. Band zur Beurteilung vor. Die Chefredaktion hat der Leiter des Verlages Eschkol Dr. Jakob Klatzkin, die Stellvertretung des Chefredakteurs Prof. Dr. I. Elbogen übernommen. Ihnen steht ein Kollegium von Fachleuten als Abteilungsredakteure zur Seite. In etwa 40000 Stichwörtern soll das Judentum in Geschichte und Gegenwart zur Darstellung gelangen. Gemeinverständliche und objektive, mehr referierende als wertende Darstellungsform ist den Mitarbeitern zur Pflicht gemacht. Die Ausstattung in Papier und Druck ist gediegen, ein reiches Illustrationsmaterial von wissenschaftlichem und künstlerischem Wert schmückt das Werk.

In dem uns vorliegenden 1. Band gelangen aus dem Gebiete der Literaturgeschichte eine Reihe bedeutender Bibelerklärer, Talmudlehrer, Religionsphilosophen, auf kulturgeschichtlichem Gebiet Abhandlungen über Aberglaube, Abgaben und Steuern, Aboda Sara (Götzendienst), Abraham-Apokalyse, Adam-Mystik, Agada, talmudische Akademien, geographische Abhandlungen über Afrika, Abessinien, Ägypten zur Darstellung.

Dieses umfassende und wissenschaftlich zuverlässige Werk verdient alle Förderung der wissenschaftlichen Welt.

Breslau.

Dr. Albert Lewkowitz.

Essays in Philosophy by 17 Doctors of philosophy of the University of Chicago, edited by T. V. Smith and W. K. Wright. The Open Court Publishing Co., Chicago-London 1929. XIV, 337 S.

In dieser Sammlung von Aufsätzen soll gezeigt werden, in welchem Sinne an der relativ jungen Universität von Chicago philosophiert wird. Die siebzehn Mitarbeiter (darunter eine Mitarbeiterin) haben alle in Chicago doktoriert und widmen ihren Band ihren Lehrern, von denen, wie sie bekennen, sie dauernde Anregung empfangen haben.

Es muß von vornherein gesagt werden, daß man in diesen Essays nicht streng systematisch entwickelte Abhandlungen erwarten darf; es handelt sich vielmehr um Skizzen, in denen je eine Grundidee zum Ausdruck gebracht wird. Auch gehören die Mitarbeiter meist der jüngeren Generation an, und darum wird wohl nicht zu erwarten sein, daß sie schon immer den definitiven Ausdruck für ihre Gedanken gefunden haben.

Was aber zunächst an dieser Sammlung auffällt, ist die Verschiedenheit des philosophischen Interesses unter den Mitarbeitern. Neben rein logischen Untersuchungen wie Instrumentalism and Ideals, Meaning and Reality, A Critic of pure Science, Relation of formal to instrumental Logic and Reason in Moral Judgments finden sich ethische und ästhetische Betrachtungen wie The Relation between Morality and Religion, Monistic Morality, On Art as Expression und Aesthetic Experience. Aber auch historische Beiträge und Interpretationen haben in dieser Sammlung Aufnahme gefunden, so Berkeley's Behaviorism, Postulates and Preconceptions of Ricardian Economics und Buddhistic Idealism in Wei Shih Er Shih Lwen. Das soziologische Interesse, das übrigens bei allen Mitarbeitern zutage tritt, ist speziell vertreten in den Aufsätzen Current Trends in Social Psychology; der Einfluß von Bergson zeigt sich in The Grand Strategy of Evolution; religionsphilosophisch relevant ist die Studie über Prayer, Autosuggestion and God, und in The Measurement of psychological Value zeigt sich schließlich auch das Interesse an psychophysischen Untersuchungen, wie sie seit Fechner bekannt sind.

Natürlich sind nicht alle Beiträge von gleichem Wert. Uns scheinen besonders die Aufsätze über Meaning and Reality und Monistic Morality beachtenswert. In ihnen wird nämlich gezeigt, daß weder zwischen der zeitlichen Existenz und der zeitlosen Essenz,

noch zwischem dem ethischen Ziel, wie es etwa bei den Utilitaristen im Prinzip des *greatest happiness of the greatest number* gelehrt wird, und dem ethischen Motiv, etwa Kants Achtung vor dem Gesetz, eine unüberbrückbare Kluft bestehen darf. Im allgemeinen dürfte an der Universität von Chicago der Einfluß von Bergson, James und Dewey vorherrschen, also nicht derjenigen Denker, die wir in der Regel als die philosophischen Klassiker verehren. Was aber wohlthuend auffällt, ist die Sorgfalt und der Weitblick, mit denen — in der Mehrzahl wenigstens — die Probleme abgewogen werden. Interessant ist auch, daß trotz der Verschiedenheit der Interessen, die aus den Titeln der Abhandlungen spricht, in diesem Buch doch gewissermaßen ein homogenes Ganzes vorliegt, so daß man wohl mit einigem Recht von einer Philosophie des amerikanischen Middle-West sprechen kann. Wer sich also für den Geist dieser jungen Universität interessiert, dem darf dieses Buch als eine nützliche Einführung empfohlen werden. Auch wenn wir im großen und ganzen wohl kaum mit den Ergebnissen übereinstimmen können, so ist es doch immer lehrreich, eine ganze andere Art zu philosophieren und ein zunächst für uns ganz eigenartiges geistiges Klima kennen zu lernen.

Liestal-Bern.

Privatdozent Dr. Hermann Gauß.

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Herausgegeben von Edmund Husserl. X. Band. Max Niemeyer, Halle 1929. XVII, 569 S.

Von den Beiträgen dieses Jahrbuchs wird sich das Interesse der philosophischen Welt in erster Linie der von dem Herausgeber selbst beigezeichneten „Formalen und transzendentalen Logik“ zuwenden, die im Sonderdruck (nicht im Jahrbuch selbst) den Untertitel „Versuch einer Kritik der logischen Vernunft“ führt.¹ Nachdem Husserl seit der Veröffentlichung der „Ideen“ im Jahre 1913 15 Jahre lang völlig geschwiegen und mit diesem Schweigen die philosophischen Kreise in banger Spannung gehalten hatte, öffnet er jetzt wieder, wie jeder dankbar begrüßen wird, die Schatzkammern seiner strengen, stetig fortschreitenden Denkarbeit und schenkt uns die sorgsam ausgereiften Früchte eines selten begnadeten und reichen philosophischen Forscherlebens. In der vorliegenden Schrift kündigt uns Husserl jedoch noch eine Reihe weiterer, in Kürze bevorstehender (oder wenigstens beabsichtigter) Publikationen an, weitere „Studien zur Logik“, „Cartesianische Meditationen“ und andere Forschungen zur Phänomenologie, und wir bewundern und verehren zugleich die jugendliche Spannkraft und Ausdauer, mit welcher der Siebziger seine umfassenden Pläne weiterverfolgt, und wünschen nur, daß es ihm vergönnt sein möge, noch recht viele und reiche Schätze in seine Scheunen zu sammeln.

Die Logik, wie sie hier von Husserl in der Gesamtheit ihrer möglichen Aspekte und Funktionen begründet wird, ist letzten Endes nichts anderes als radikale Besinnung auf die Möglichkeit des Wissens und Erkennens überhaupt, somit die aller Wissenschaft und wissenschaftlichen Betätigung und Leistung vorangehende und sie fundierende universale Besinnung. Sie ist, wie schon ihr Name sagt, die Ergründung des Wesens des Logos selbst, des echten Ursprungs alles dessen, was sich uns in den Phänomenen des theoretischen Bewußtseins oder des Wissens enthüllt, als dessen Erfüllung uns jede einzelne wirkliche und mögliche Wissenschaft sowie das System aller Wissenschaften erscheint. Es handelt sich also um das Problem des Wissens und um die entscheidende, echt kritisch-transzendente Frage: Wie ist Wissenschaft überhaupt möglich? Natürlich kann diese Frage, wie Husserl mit Recht hervorhebt, nicht einfach durch den Hinweis auf das faktische Vorhandensein von Wissenschaften erledigt werden, da ja die Idee des Wissens aller positiven wissenschaftlichen Forschung und jedem Fortschritt wissenschaftlichen Erkennens schon zugrunde liegt. Der Logos ist der Leitfaden und die Orientierung jeglichen theoretischen Verhaltens, gleichgültig, ob es sich dessen ausdrücklich bewußt ist oder ob es in naiver Einstellung dessen noch nicht gewahr geworden ist oder sich gar dieser Erkenntnis absichtlich verschließt.

Es gehört nun zum echten Sinn der Logik als die alles Wissen begründende Theorie, daß sie diese Frage auch an sich selbst stellt. Somit wird auch die Wissenschaft der Logik vor die Ursprungsfrage nach dem Sinn ihrer Geltung gestellt. Indem die Logik als faktische und längst geübte Theorie sich auf sich selbst besinnt, wird sie auf das

¹ Mit Rücksicht auf die hohe Bedeutung dieser Schrift lassen wir auf S. 206 ff. noch eine Besprechung des Sonderdruckes folgen. Anm. der Schriftleitung.

Problem der logischen Vernunft überhaupt zurückgeführt. Diese Logik der Logik nennt Husserl „Kritik der logischen Vernunft“; sie ist die letzte Besinnung, die hier überhaupt möglich ist, da es sinnlos wäre, auch an diese noch einmal die transzendental-kritische Geltungsfrage und so weiter in infinitum zu stellen. „Die Logik ist die Selbstauslegung der reinen Vernunft selbst, oder, ideal gesprochen, die Wissenschaft, in der die reine theoretische Vernunft vollkommene Selbstbesinnung durchführt und sich in einem Prinzipiensystem vollkommen objektiviert“ (27).

Dieser reine Ursinn der Logik legt sich nun in verschiedenen Schichten auseinander, enthüllt sich unter mannigfaltigen Aspekten, sowohl in der Idee als auch in den geschichtlichen Gestalten. Wie es schon der Titel der Schrift besagt, kommt es Husserl vor allem auf die Herausarbeitung zweier logischer Grunddisziplinen bzw. zweier Sichtbarwerdungen ihres Sinnes an, nämlich auf die Logik in formaler und in transzendentaler Hinsicht. Eine weitere Scheidung, die im Verlauf der Untersuchungen immer wieder vollzogen wird, ist die nach der subjektiven und nach der objektiven Seite der Logik, bzw. nach der leistenden Subjektivität und den objektivierten logischen Gebilden. Offenbar ist das Interesse des Verfassers vorwiegend auf die erstere gerichtet, denn die Erörterungen über das Wesen der logischen Subjektivität (etwa über Urteilstätigkeit, Evidenz, Intentionalität usw.) nehmen einen sehr viel breiteren Raum ein als die über den objektiven Gehalt der logischen Sätze, Urteile, Schlüsse usw.

Der 1. Hauptteil behandelt den Umfang und die Strukturen der formalen Logik, diese jedoch in einem sehr viel weiteren und volleren Sinne gemeint und erwiesen als die gewöhnlich so bezeichnete Disziplin. Neben die formale Logik, die Husserl auch Analytik und Apophantik nennt und die wohl im wesentlichen mit der aristotelischen Syllogistik übereinstimmt oder wenigstens ihre Fortführung ist, stellt Husserl die rein formale Mathematik und weist auf beider Einheitspunkt in der Idee einer formalen *mathesis universalis* oder allgemeinen Gegenstandslehre hin, wie es ihm überhaupt in diesen Abschnitten um die Klärung des Verhältnisses von logischer und mathematischer Thematik zu tun ist und um die Einbeziehung und Fruchtbarmachung der reinen Mathematik, besonders der modernen Mannigfaltigkeitslehre, für das System der Logik. Hier liegt das Leibnizsche Erbe, das Husserl übernommen und weitergeführt hat. Dieser Scheidung liegt die thematische Einstellung einerseits auf Urteile (Analytik), anderseits auf Gegenstände überhaupt (Mathematik oder auch formale Ontologie) zugrunde, also eine doppelseitige Einstellung, der zwei in durchgängiger Relation stehende Disziplinen entsprechen, die beide auf einen systematischen Einheitspunkt gerichtet sind.

Die 1. Stufe der formalen Logik ist die reine Formenlehre der Bedeutungen, die Husserl auch die rein logische Grammatik nennt und die es mit der bloßen Möglichkeit von Urteilen als Urteilen zu tun hat, also bloße Formenforschung ist. Die 2. Stufe der formalen Logik ist die Lehre von den möglichen Urteilsformen; Husserl nennt sie Konsequenzlogik oder Logik der Widerspruchslosigkeit. Auch diese Disziplin liegt noch durchaus im formalen Bereich, sofern es hier lediglich darauf ankommt, ob die Urteilsglieder sich miteinander „vertragen“ oder einander widersprechen, also in Konsequenz oder Inkonssequenz zueinander stehen. Die Frage der Wahrheit oder Falschheit des Urteils ist hier noch nicht tangiert, sondern lediglich die des Eigenwesens der Urteile, ihrer Evidenz und Deutlichkeit.

Über das formale Gebiet gelangt die Logik erst dann hinaus, wenn sie die Wahrheitsfrage an das Urteil stellt, wenn sie die Adäquation der Urteilsgegenstände an die Sachen und Sachgehalte vollzieht. Und hiermit erweitert sich nun der Blick in ungeheurer Weise auf das transzendente Gebiet der Logik, das Husserl im 2. Teil der Schrift in außerordentlich tiefdringenden, neuartigen und fundamentalen Erörterungen umreißt und sichtbar macht. Hier liegt der Schwerpunkt des Werkes und vor allem auch das Neue, das Husserl über seine eigenen früheren Positionen hinaus erarbeitet hat. Es dürfte für die künftige Logik wegweisend und normgebend sein und weite Perspektiven der Forschung eröffnen.

Die Frage nach der Wahrheit ist also die Grundfrage der transzendentalen Logik, und es bezeichnet die Echtheit und den tiefen Ernst dieses Denkers, daß er sie uns nicht als eine „bloße Spielfrage einer zwischen skeptischem Negativismus bzw. Relativismus und logischem Absolutismus verhandelnden Dialektik“ vor Augen stellt, sondern als „ein gewaltiges Arbeitsproblem“, das nur in „höchst umfassenden Untersuchungen“

der schrittweisen Klärung zugeführt werden kann (178). Die Logik in transzendentaler Hinsicht öffnet sich also nunmehr den Gegenständen oder, wie Husserl meist sagt, den Sachen, kurz, sie erschließt sich der Welt. Sie kann nicht immerfort „ein Spiel mit Leer-Gedanken“ bleiben, sie will vielmehr der „sachhaltigen Erkenntnis“ dienen (182). Es gilt also jetzt die Gegenstände, Gegenstandsbereiche und Sachwelten zu erforschen, auf die sich Urteile, die Wahrheitsanspruch erheben, beziehen. Und mit der Einbeziehung der Sachen in die Logik wird als subjektives Korrelat auch das Problem der sachlichen Evidenz relevant. Husserls klärende Ausführungen über die phänomenologische Evidenz gehören zum besten, was diese Schrift enthält. Sie dürften dem vielen törichteren Gerede, das gerade über diesen Punkt der Phänomenologie im Umlauf ist, wohl endgültig den Garaus machen. Nichts ist verkehrter, als in der Evidenz eine absolute Seins- und Wahrheitserfassung zu erblicken, die mit unbedingter Sicherheit gegen Täuschung gefeit sei. Vielmehr ist der Grundsinn der Evidenz die intentionale Leistung der Selbstgebung; ihre Grundarten richten sich je nach den Grundarten der Gegenständlichkeiten, auf die sie in verschiedenen Modis intentional bezogen sind. Evidenz gehört mit Intentionalität wesensmäßig zusammen; sie ist „eine universale, auf das gesamte Bewußtseinsleben bezogene Weise der Intentionalität“ (143). Auch die letztere wird in dieser Schrift gegenüber früher wesentlich vertieft und geklärt, und besonders fruchtbar scheint mir der Begriff der Leistung zu sein, mit dem sie Husserl jetzt verbindet. Dieser Begriff rückt nun völlig in das Zentrum dieser ganzen Ausführungen. Denn die intentionale Leistung gehört zur Grundhaltung des Menschen, sofern er philosophiert. Alle meine Erkenntnisse sind Leistungen meines Bewußtseins, dieses ist „eine universale Einheit leistenden Lebens“ (218). Für mich, den denkenden Menschen, ist alles Seiende lediglich durch Bewußtseinsleistung, was natürlich nicht besagt, daß ich das Seiende (Welt, Menschen, Gott) erzeuge oder erfinde, wohl aber, daß es mir nur in und durch mein Bewußtsein gegeben ist. So wagt Husserl in der Ehrlichkeit seiner radikalen Selbstbesinnung den kühnen Satz: „Auch Gott ist für mich, was er ist, aus meiner eigenen Bewußtseinsleistung, auch hier darf ich aus Angst vor einer vermeinten Blasphemie nicht wegsehen, sondern muß das Problem sehen“ (222).

Hiermit stehen wir bereits vor dem schwerwiegendsten Problem, das in diesen letzten Abschnitten zur Verhandlung kommt, dem Problem der transzendentalen Subjektivität oder der Lehre vom Ich als dem intentionalen Urgrund, von dem aus sich meine Welt und alles in ihr Befindliche aufbaut. Husserl beschwört hier, worüber kein Zweifel sein kann und worüber er selbst keinen Zweifel läßt, das Schreckbild des Solipsismus herauf, der sich ihm in der Form des cartesianischen *ego cogito* darbietet. Der einzige Zugang zu allem mir als bewußtseinstranszendent erscheinenden Sein, meinem eigenen Leib, meinem Mitmenschen, der ichfremden Außenwelt, also dem ganzen Bereich des Nicht-Ich, eröffnet sich nur vom transzendentalen Ego und seiner intentionalen Bewußtseinsleistung aus. „Zuerst und allem Erdenklichen voran bin Ich“ (209). Und dann der lapidare Satz: „Ob bequem oder unbequem, ob es mir (aus welchen Vorurteilen immer) als ungeheuerlich klingen mag oder nicht, es ist die Ürtatsache, der ich standhalten muß, von der ich als Philosoph keinen Augenblick wegsehen darf“ (209 f.). Alles andere ist philosophische Kinderei und unkritisches Gerede. Es kann hier nicht mehr gezeigt werden, wie die so beschworene Gefahr des transzendentalen Solipsismus gebannt wird, zunächst durch die außerordentlich verwickelte Problematik der Intersubjektivität (Problem des Fremdseelischen, von Husserl scharf durchleuchtet, aber noch nicht restlos geklärt), dann durch die Problematik der Objektivität, der idealen Gegenständlichkeiten, der Welt überhaupt usw. Die Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität als dem einzig absolut Seienden ist die echte und wahre Begründung der Erkenntnis; in ihr sind alle übrigen Sonderwissenschaften „eben nur unselbständige Glieder“ (240). Es ist erstaunlich, in welch tiefe Schichten des Denkens Husserl hineingräbt, welch weite und umfassende Sichten er eröffnet, indem er immer neue Problemkreise und Wissensgebiete erschaut und die philosophische Forschung dadurch in fast unermeßlicher Weise erweitert. Wohl bleibt es in vielem nur beim Ansatz, beim programmatischen Entwurf, beim bloßen Hinweis, aber man hat stets den Eindruck, daß es sich um echte Möglichkeiten der Weiterforschung, um wirkliche Problemaufweisungen und wahre Schauungen handelt.

Wir konnten die Fülle des hier Geleisteten, noch mehr des bloß Angedeuteten und

späterer Forschung Überwiesenen in keiner Weise erschöpfen. Vieles mußte übergangen werden, so auch die neue Auseinandersetzung Husserls mit dem Psychologismus, bzw. dessen sinnvolle und bewußte Einbeziehung in das System der Transzendentalphilosophie. Husserl bricht allen zu erwartenden Vorwürfen eines Rückfalls in Psychologismus, wie sie schon gegenüber dem 2. Band der „Logischen Untersuchungen“ erhoben wurden, vorweg die Spitze ab, indem er zeigt, wie die Erörterung der Erkenntnis-subjektivität zur Wesensmöglichkeit echter Wissenschaft gehört, also eine echte transzendentalphilosophische Untersuchung ist, streng geschieden von der rein psychologischen Behandlung dieses Gebietes. Heute, wo der Kampf um den Psychologismus seine akute Schärfe längst verloren hat und wo dieses Gespenst nur noch zaghafte Gemüter zu schrecken vermag, wird man, wie zu erwarten steht, dies besser einzusehen vermögen als zur Zeit des Erscheinens der „Logischen Untersuchungen“.

Auf Husserls Beitrag folgt eine längere Abhandlung in englischer Sprache über „Das Zentralproblem von David Humes Philosophie“ von C. V. Salmon, die von dem Ref. in einer gesonderten Besprechung eingehend erörtert werden soll.

Den Rest des Bandes füllen drei kleinere Beiträge aus.

1. Philipp Schwarz: Zur Ontologie der Vergleichungssachverhalte (33 S.).

Dieser Aufsatz sucht in engem Anschluß an A. Pfänders „Logik“ das Wesen der Vergleichungssachverhalte phänomenologisch zu bestimmen. In der genannten „Logik“ (51) werden zwei Klassen von Sachverhalten unterschieden, je nachdem die Sachverhalte innerhalb des Gegenstandes selbst liegen (innere Verhaltensweisen der Gegenstände) oder zu anderen Gegenständen in Beziehung stehen (Relationssachverhalte). Die Vergleichungssachverhalte gehören zur letzteren Klasse. Jedesmal wenn ein Gegenstand sich im Vergleich zu anderen Gegenständen verhält, d. h. wenn er mit einem anderen im Verhältnis der Identität, Gleichartigkeit, Gleichheit, aber auch der Nicht-identität, Ungleichartigkeit, Ungleichheit steht, liegt ein Vergleichungssachverhalt vor. Dem Verf. ist es vor allem darum zu tun, die Vergleichungssachverhalte gegenüber den übrigen Arten der Relationssachverhalte abzugrenzen, besonders gegenüber den kausalen und intentionalen, und ihren spezifischen Charakter herauszuarbeiten. Ferner werden drei konstitutive Bestandteile der Vergleichungssachverhalte aufgewiesen: 1. die Vergleichungsgegenstände, 2. die Vergleichungsmomente, 3. das Vergleichungsverhalten. Und schließlich hebt der Verf. nachdrücklich hervor, daß das Bestehen von Vergleichungssachverhalten ontologischer Art ist, also unabhängig von irgendwelchen vergleichenden Akten erkennender Subjekte, unabhängig also von Erkenntwerden oder Erkennbarsein von Gleichheiten, Ähnlichkeiten usf. Die Analysen sind durchweg gut und treffend und für das sehr eng umgrenzte logische Phänomen, das sie behandeln, wohl auch erschöpfend.

2. Ernst Heller: Zur Logik der Annahme (I. Artikel) (29 S.).

Der Verf. geht von den von Meinong und Marty entwickelten Theorien der Annahme aus, sucht diese aber von dem psychologistischen Grundirrtum zu befreien, der darin besteht, daß sie die Annahme mit den seelischen Akten des Annehmens identisch setzen. Hier handelt es sich um die Herausarbeitung und Beschreibung der Annahme als eines rein logischen Gebildes. In sehr feinen und scharfen Erörterungen sucht der Verf. zu dem logischen Kern der Annahme vorzudringen, indem er diese durch vergleichende Wesensanalysen gegenüber dem Urteil, der Frage und anderen Gebilden abgrenzt. So ergibt sich, daß Urteil und Annahme darin übereinstimmen, daß beide die von ihnen entworfenen Sachverhalte setzen; ihr wesentlicher Unterschied besteht aber darin, daß jenes für den gesetzten Sachverhalt Wahrheitsanspruch erhebt, diese dagegen nicht. Darin nun, daß die Annahme keinen Anspruch darauf erhebt, daß der von ihr gesetzte Sachverhalt wahr sei, stimmt sie mit der Frage überein; aber in der Frage fehlt wiederum das Setzungselement des Sachverhaltes, und dies unterscheidet sie wesentlich von der Annahme. Ferner trägt die Annahme zum Unterschied vom Urteil den Charakter der Prämisse, d. h. sie ist ergänzungsbedürftig in der Richtung auf ein Schlußgefüge, sie fordert ihren Untergang in einem Syllogismus. Schließlich bestimmt sich das eigentliche Wesen der Annahme dadurch, daß sie an den von ihr gesetzten Sachverhalt gebunden bleibt, während das Urteil diesen in ein Reich gedankenjenseitiger Gegenstände entläßt.

3. Aurel Kolnai: Der Ekel (55 S.).

Dieser Beitrag, der durch eine Gegenstandsphänomenologie das Wesen des Ekels zu bestimmen sucht, ist vor allem deshalb bemerkenswert, weil hier ein bisher völlig unbeackertes Gebiet zum erstenmal der deskriptiven Wesensanalyse eröffnet wird. Das Phänomen des Ekels wird der Klasse der Abwehrreaktionen oder Ablehnungstönungen zugewiesen „Er ist, gleichwie die Angst, eine echte passive Abwehrreaktion des Subjekts auf eine eindeutig darauf hingeeordnete, gleichsam hinstrebende Affizierung. . .“ (11). Verf. sucht dieses Phänomen vor allem gegenüber der Angst und ähnlichen Sachverhalten abzugrenzen, bestimmt den Anteil der einzelnen Sinne an der Ekelempfindung (am stärksten ist der des Geruchs-, am schwächsten der des Gehörssinns), beschreibt neun Haupttypen des physisch und fünf Hauptklassen des moralisch Ekelhaften, erörtert dessen Beziehung zu Leben und Tod und macht einige Bemerkungen zur „Ethik des Ekels“. Es liegt im Charakter des untersuchten Phänomens, daß die Analysen von sehr viel geringerer Schärfe und Bestimmtheit sind als in den vorangehenden Beiträgen; die Evidenz der Beschreibungen und Abgrenzungen ist nicht immer ganz zwingend und gelegentlich gerät die Untersuchung, was ebenfalls schwer zu vermeiden war, in die Gefahr, ins Psychoanalytische abzugleiten. Aber angesichts des völligen Fehlens von Vorarbeiten hat der Verf. ein gutes Stück Arbeit geleistet, und das neuerschlossene Gebiet scheint mir in wichtigen Punkten zu klarer Abhebung gelangt zu sein.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. In Gemeinschaft mit O. Becker, M. Geiger, M. Heidegger, A. Pfänder herausgegeben von Edmund Husserl. XI. Bd. M. Niemeyer, Halle 1930. 570 S.

Dieser Band gibt mit seinen verschiedenartigen Beiträgen ein interessantes Beispiel für die Mannigfaltigkeit der Forschungsweisen, Forschungsrichtungen und Forschungsgehalte innerhalb der gegenwärtigen Phänomenologie.

Am Anfang (S. 1—238) steht eine Arbeit von Herbert Spiegelberg, eine Dissertation von 1928, die in ihrer grundsätzlichen Haltung von der sogenannten Münchener phänomenologischen „Richtung“ bestimmt ist; thematisch ruht sie hauptsächlich auf den „Logischen Untersuchungen“ Husserls, zumal der zweiten über die ideale Einheit der Spezies; sie handelt „Über das Wesen der Idee“ und gibt sich als „ontologische Untersuchung“. Ontologie ist hier ungefähr im Sinne Husserls verstanden, freilich mit einigen Modifikationen als diejenige Wissenschaft, „die den formalen Aufbau der Gegenstände und die in ihm begründeten apriorischen wesensmäßigen Gesetzmäßigkeiten erforscht“. Die Arbeit behandelt in einem 1. Abschnitt die Einfachheit und einfache numerische Gegenstände, wobei die Phänomene der Teilung, Zerlegung, Zerstückung, Zersetzung, ferner Elementarmomente und Elementarrelationen eine deskriptiv feine Aufhellung erfahren. Mit dem 2. Abschnitt über die Idee und das Ideitätsprinzip, d. h. das, was eine Idee zur Idee macht, stößt der Verfasser in das Hauptgebiet philosophischer Ideenforschung vor, freilich auch hier, transzendental-phänomenologisch gesehen, in „naiver“ Deskription verharrend. Das Ideitätsprinzip liegt nach Spiegelberg weder in einer bestimmten Abstrahiertheit noch in der traditionell verstandenen Allgemeinheit noch im Mangel der Realität (d. h. die Ideellität als Seinsart der Idee ist nicht konstitutiv für Ideität) noch im Mangel der Individualität (es gibt unindividuelle Gegenstände, die noch keine Ideen sind), sondern im Mangel der Numerität, genauer in der ideellen unindividuellen, anumerischen Stofflichkeit. Nach diesen Festsetzungen klärt Spiegelberg das Verhältnis von Idee und Allgemeinheit: nur wenn unter Allgemeinheit Anumerität verstanden wird (Anzahllosigkeit), kann sie als für Idee konstitutiv bezeichnet werden; sodann wird das Verhältnis von Idee und Exemplar als „ideelle Entsprechensrelation“ interpretiert. Außerdem stehen hier gute Bemerkungen über Ideeveranschaulichung und Idee-entwurf (Ideation) sowie über die inadäquaten Gegebenheitsarten der Idee (darin eine gute vorläufige Abgrenzung von Denken, Erkennen und Anschauung). An diesen sachlich zentralen Abschnitt schließen sich zwei Kapitel über Elementarideen und Komplexideen (dieses die Keimzelle des Ganzen). Der abschließende 5. Abschnitt endlich unternimmt eine von den Phänomenen geleitete terminologische Klärung der fundamental wichtigen Verhält-

nisse von Idee, Begriff, Bedeutung und Wesen. Auch hier ist die Differenzierung von ebenso großer Behutsamkeit wie Treffsicherheit.

So bietet die Arbeit subtile „ontologische“ Untersuchungen, vollzogen mit bemerkenswerter analytischer Energie, manchmal etwas breit ausgesponnen, fast immer durch Beispiele von großer Anschaulichkeit unterstützt. Der Verfasser betätigt durchaus das „originäre Sehen“; es behütet ihn davor, seine Anschauungen in unfruchtbarer Diskussion vorgetragener fremder Meinungen untergehen zu lassen; naturgemäß muß auf Husserls Forschungen immer wieder hingewiesen werden. Von der eigentlichen Phänomenologie aus betrachtet ist die Arbeit eine in direkter Blickrichtung vollzogene Untersuchung; ihre philosophische Relevanz und Grenze zugleich würde deutlicher an den Tag treten, wenn sie diese unreflektierte Geradezeueinstellung in ihrer Relativität gegenüber der radikaleren transzendentalphänomenologischen Fragehaltung kennzeichnete oder spürbar machte.

Der zweite Beitrag, „Vergegenwärtigung und Bild“ betitelt, von Eugen Fink (239—309) ist der erste Teil der Bearbeitung eines 1927 von der Philosophischen Fakultät Freiburg i. Br. veröffentlichten Preisausschreibens und zugleich Dissertation von 1929. Er ist der phänomenologischen Forschungshaltung entsprungen, wie sie Husserl grundgelegt hat. Während daher die Untersuchungen Spiegelbergs Deskriptionen von Ideal-Seiendem sind, legen die von Fink den Akzent auf die transzendentale Erlebnisproblematik. Dementsprechend wird auch das methodische Prinzip der phänomenologischen Forschung, die phänomenologische Reduktion, in der Einleitung behandelt. (Auch Spiegelberg geht, aber mehr gelegentlich und nicht ohne Mißverständnisse, auf sie ein.) Schon aus dem hier veröffentlichten 1. Teil dieser „Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit“ ist die Grundrichtung der Interpretation der thematischen Phänomene auf die eigentlich phänomenologische Problematik, nämlich die der transzendentalen Konstitution, erkennbar. Nur als Leitfaden für den Entwurf der konstitutiven Problematik ist die aktintentionale Auslegung, die hier gegeben wird, gemeint. Diese transzendente Analytik vollzieht sich in zwei Abschnitten, einer vorläufigen Analyse der Vergegenwärtigungen (Wiedererinnerung, Vorerinnerung, Gegenwartserinnerung, Phantasie, Traum) und einer vorläufigen Analyse des Bildbewußtseins. Diese für die eigentlich phänomenologische Problematik nur vorbereitenden Aufhellungen der Erlebnisintentionalität fänden ihre letzte (sofern Letzttheit für phänomenologische Analysen überhaupt denkbar ist) Begründung erst in der noch nicht vorgelegten genuinen Interpretation der temporalen Konstitution von Vergegenwärtigung und Bild. Der Verfasser gesteht selbst, „daß seiner Arbeit nur die Selbständigkeit eines ganz und gar vorläufigen Hineinfragens in die von Husserl aufgebrochenen Problemhorizonte zukommt“. Der philosophische Impetus der Abhandlung ist indes durch die spürbare, wenn auch nicht explizit ausgearbeitete Vertiefung der Fragestellungen durch Heidegger intensiviert. Auch dieser Arbeit käme eine größere Konzision des Ausdrucks und stärkere Gestrafftheit der Gedankenführung zustatten. Auf den sachlichen Gehalt der Analysen selbst kann hier nicht eingegangen werden; es muß der allgemeine Hinweis darauf genügen, daß sie mit einer gut ausgebildeten Fähigkeit phänomenologischer Intuition vollzogen und in sorgfältiger Deskription dargestellt sind. Etwas peinlich berührt bei solchen auf das Ganze und Eigentliche der Philosophie gesehen doch relativen Untersuchungen eine da und dort sich aussprechende Geheimtuererei.

Kommt der erste Beitrag aus der Schule Pfänders, der zweite aus der Husserls, so nund dritte aus dem Wirkbereich der Philosophie Heideggers: Hermann Mörchens Marburger Dissertation über die Einbildungskraft bei Kant (311—495) stellt in einer für eine Anfängerarbeit vorbildlichen Weise dar, was Kant in seinen Schriften, hauptsächlich der Anthropologie, der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft über die Einbildungskraft lehrt. Aber diese Darstellung ist als eine philosophisch-bewußte zugleich eine Auslegung. Darum orientiert sie sich nicht nur an Kants Darlegungen, sondern auch an den Phänomenen selbst. Die prinzipiellen Frage Tendenzen und philosophischen Motive der Auslegung sind durch Heideggers Kantinterpretation bestimmt. Mörchens vermag aber naturgemäß die Problematik der Einbildungskraft bei Kant nicht bis in jene Tiefe der Interpretation zu verfolgen, aus der sie Heidegger selbst in seinem Kantbuch ursprünglich gesehen und verstanden hat. — Der erste Abschnitt behandelt sachlich und historisch gleich umsichtig Kants anthropologische Erörterungen der Einbildungskraft; ihre volle Bedeutung klärt sich aber erst in der

Interpretation dessen, was die Einbildungskraft in der Kritik der reinen Vernunft zu bedeuten hat. Dem geht der zweite Abschnitt nach. Die Untersuchung folgt zunächst der 2. Auflage der „transzendentalen Deduktion“, zieht dann aber die 1. positiv mit heran; ist die Einbildungskraft doch in dieser ein selbstständiges Erkenntnisvermögen, während sie in jener, ihrer Stellung als Zentrum zwischen Sinnlichkeit und Verstand verlustig, nur als Funktion des Verstandes gilt. Auch behutsam verwendete Aufzeichnungen Kants aus den siebziger Jahren werden besprochen als Hinweis auf Probleme, die für Kant im Zusammenhang mit der Einbildungskraft entstanden. Entscheidend wichtig innerhalb dieses Abschnitts ist dann das Kapitel über die Bedeutung der Einbildungskraft für das Grundproblem der Deduktion. Die Richtung der Interpretation ist hier ganz durch Heideggers Kantverständnis bestimmt wie auch in der folgenden Analyse des Schematismuskapitels. Der dritte Abschnitt untersucht die Einbildungskraft in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Auch hier bleibt die Interpretation von der philosophischen Leidenschaft eines genuinen Sachverständnisses getragen. Der Schluß der Arbeit zeigt, die einzelnen Resultate der Analysen verschwinden lassend, knapp und nachdrücklich die einheitliche Grundproblematik, welche die verschiedenen Fassungen der Behandlung der Einbildungskraft bei Kant durchherrscht und weist ihre Ursprünglichkeit innerhalb des Problemszusammenhangs der Wahrheit auf. „Die Einbildungskraft als Zeitlichkeit ist die ontologische Bedingung der Möglichkeit von Entdecktheit bzw. Erschlossenheit, d. h. von Wahrheit im ontologischen Sinne“ (491). Die Einheitlichkeit des Phänomens der Einbildungskraft bei Kant liegt also darin, „daß es den Horizont für das Problem der ontologischen Wahrheit des Daseins eröffnet“ (439).

Auf diese drei Dissertationen folgen noch zwei kürzere Aufsätze der Herausgeber: Oskar Becker hat eine Abhandlung „Zur Logik der Modalitäten“ veröffentlicht, die ich weder zu referieren noch zu beurteilen vermag. Dem Fernerstehenden sind besonders die Ausführungen im 2. Abschnitt über die logische Deutung des mathematischen Intuitionismus von der Modalität aus interessant, die eine Auseinandersetzung mit Cassirers „Gegenstand der Mathematik“ (in der „Philosophie der symbolischen Formen“ III 415 ff.) enthalten und in zentrale Probleme der Existenzialontologie im Sinne Heideggers hineinführen.

Schließlich ist dem Band das Vorwort beigegeben, das Edmund Husserl für die englische Ausgabe seiner „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ geschrieben hat; es ist hier als „Nachwort“ zu der deutschen Ausgabe gedruckt (549—570). Es hebt den „wahren“ Sinn der Transzendentalphänomenologie scharf ab gegen alle Lebens- und Existenzphilosophie, arbeitet mit großem Nachdruck hauptsächlich die Bedeutung der phänomenologischen Reduktion heraus als des Weges, der von der mundanen Subjektivität zur transzendentalen als der apriorischen Stätte aller Sinngebung führt, bestimmt weiter das Verhältnis zur Psychologie und gibt eine knappe Interpretation des Sinnes des transzendentalphänomenologischen Idealismus.

So ist dieser Band als Ganzes ein Zeugnis für die Fruchtbarkeit ebenso des systematischen phänomenologischen Philosophierens wie historisch-phänomenologischer Interpretationen; die grundsätzlichen Differenzen der verschiedenen phänomenologischen Forschungsrichtungen dürfen dabei als Spannungen innerhalb eines gemeinsamen Raumes gewertet werden, als Spannungen, die eine Erstarrung der Phänomenologie in neuer Scholastik und fixierter Terminologie unnötig machen und Zeichen der Lebendigkeit und Freiheit phänomenologischen Philosophierens sind.

Heidelberg.

Privatdozent Dr. F. J. Brecht.

Das Problem des Klassischen und die Antike. Acht Vorträge, gehalten auf der Fachtagung der klassischen Altertumswissenschaft zu Naumburg 1930 von J. Stroux, W. Schadewaldt, P. Friedländer, Ed. Fraenkel, B. Schweitzer, Ed. Schmidt, M. Gelzer, H. Kuhn; herausgegeben von Werner Jaeger. B. G. Teubner, Leipzig 1931. VIII, 128 Seiten.

Die acht Vorträge dieses Bandes umkreisen das für die klassische Altertumswissenschaft nicht nur, sondern auch für die Bildung überhaupt fundamentale Phänomen und Problem des Klassischen von verschiedenen Seiten her in der aufschlußreichsten

und fesselndsten Weise. J. Stroux berichtet zunächst über die Anschauungen vom Klassischen im Altertum, und zwar so, daß er als das Entscheidende nicht die Wortgeschichte, sondern die Begriffsgeschichte in das Zentrum rückt. Während so Stroux das Klassische als eine schon in der Antike selbst betätigte und bewußte Auffassungsform empirisch-historisch aufweist, dringt Schadewaldt tief in das Wesen des Antik-Klassischen selbst ein, vom klassischen Gelten auf klassisches Sein rekurrierend, und bewährt seine Analyse in beispielhafter Erhellung sophokleischer und vergilischer Klassik. Friedländer charakterisiert mit einer großen Kraft des Erfühlens und Eindringens an Beispielen hauptsächlich das Nachklassische in der griechischen Literatur: um so reiner erstrahlt der Glanz der Bändigung in allem Klassischen. Die klassische Dichtung der Römer durchleuchtet Fraenkel, ebenfalls gestützt auf charakteristische Paradigmata, wobei Vergil und Horaz im Mittelpunkt stehen. Auf die Philologen folgen die Archäologen: Schweitzer spricht sich über das Klassische in der Kunst der Antike aus, wobei er auch auf die kunstwissenschaftlich-theoretischen Versuche von Wölfflin, Rodenwaldt und Pinder eingeht, den Begriff des Klassischen zu bestimmen; ihnen gegenüber bietet er selbst zentrale Gesichtspunkte für eine historische Interpretation des Phänomens der klassischen Kunst. Schmidt wendet sein Thema über Klassizismus und Klassik in der antiken Kunst so, daß er in höchst gehaltvollen kurzen Ausführungen das Klassische von seinen Auswirkungen her zu fassen versucht, „aus seiner Spiegelung in den verschiedenen Formen des antiken Klassizismus“. Der Historiker Gelzer beantwortet die Frage „Gibt es eine klassische Form in der politischen Entwicklung?“ für das antike Denken mit Ja, wobei das Klassische nicht als ästhetische Formkategorie, sondern als Normadäquatheit verstanden werden muß. Nachdem so die Vertreter der Einzelwissenschaften ihre Anschauungen dargelegt haben, versucht unter philosophischen Blickpunkten mit großer Energie Kuhn, zusammenfassend und scheidend zugleich, die prinzipielle Problematik aufzuzeigen und zu entwirren, die „klassisch“ als historischer Begriff besitzt; zu diesem Zwecke zeigt er, wie „klassisch“ als allgemein-deskriptiver Begriff fungiert und als individuell-deskriptiver am Griechentum sich konstituiert; endlich weist er auf die wesenhafte Stellung hin, die in dem Begriff „klassisch“ der Mensch selbst in seiner Geschichtlichkeit einnimmt.

So geben diese Vorträge (deren reichen Einzelinhalt unser kurzer Hinblick auf das Thematische nicht sichtbar werden zu lassen vermag), eingeleitet durch ein den Sachzusammenhang der Fragestellungen herausarbeitendes Vorwort Werner Jaegers, des Schöpfers und Leiters der „Fachtagungen“, ein anschauliches Bild der Haltung der gegenwärtigen klassischen Altertumswissenschaft. Verheißungsvoll genug erscheint es, daß auch die Philosophie zur Besinnung über das verhandelte Zentralproblem geschichtlicher Anschauung aufgerufen wurde. Das Beste aber, was man — von aller durchaus möglichen Kritik abgesehen — zum Ruhme dieser Vorträge sagen darf, scheint darin zu liegen, daß sie Fachwissen mit Bildung, geistige Offenheit mit grundsätzlicher Tiefe, wissenschaftliche Erfahrung mit seelischer Erlebniskraft und die Norm des Forschens mit bewußter Form des Sagens in einer selbst klassisch zu nennenden Weise vereinigen.

Heidelberg.

Privatdozent Dr. F. J. Brecht.

Ehrlich, Walter, *Stufen der Personalität*. Niemeyer, Halle 1930. 165 S.

E. will eine neue „Erkenntnisgesinnung“ heraufführen, die mehr ist als die aggressive, umgestaltende Forschergesinnung wissenschaftlicher Interpretation, wie sie Kant durch die Lehre von der synthetischen Formkraft auf der Seite des Subjekts begründet hat.¹ In dem Beieinander von Natur und Bewußtheit, in dem sich unserm „schlichten“ intakt-lassenden Begreifen „Naturregionen“ wie eine Gletscherlandschaft präsentieren, ohne doch wirksam uns gegenüberzustehen, erfahren wir eine überwiegend seelische Realität, deren Seinsart hinausliegt über körperliches und seelisches Sein, und deren „Jetzt“ überzeitliches, genesefreies „Bleibend-Sein“ ist. Dieser regionalen Seinsart ordnet sich zu, auf der Seite des begreifenden Menschen, eine neue Form des Ich: die Personalität. Wie die Natur die Dinge der Wahrnehmung in unwiederholbarer, überreich abgeschatteter, persönlich-zugeordneter Form dem „Ego-Ich“ eines jeden bietet, wie Kultur nicht möglich wäre, träte nicht, mit diesem Ego-Ich verschwi-

¹ Vgl. Ehrlich, Kant und Husserl. Halle 1923.

stert, ein seinerweitertes, ein „Intersubjektiv-Ich“ auf, kraft dessen wir mit andern gemeinschaftlich sind: so ist in uns angelegt, wiewohl nicht immer realisiert, eine dritte und höchste Stufe des Ich: die der Personalität, zugeordnet der Seinsart der Naturregionen. Auf diesen Begriff der Personalität gründet E. eine höhere Form menschlicher Gemeinschaft, denn ihren „Gehalt“ gewinnt die Personalität „am intakt begriffenen Regionalwesen des Andern“. Dies Wesensbegreifen ist nicht gebunden an die Präsenz des Andern; es ist wirkungsfrei und wird durch zeitliche Distanz nicht gehemmt. Dieser Gehalt ist verankert in „Herzworten“ oder „Tiefgedanken“, als in dem Zentrum unserer Personalität, dem Philosophie und Musik nahestehen. Doch auch ohne daß wir vom „Herzwissen“ durchstoßen bis zum symbolhaften Außenwerk, bleiben jene zeitfrei sich eingebärenden Gedanken allen gemeinsam, als Veranlassung zu einer Gemeinschaft, die von dem Bande der „transzendentalen Güte“ gehalten wird, einer Güte, die weit hinausreicht über irgendwelche zeitlich-zwischenmenschliche Sympathie: sie enthält nichts von noch so zarter Erotik, nichts von Intuition, nichts Gedanklich-Allgemeines und nichts Gefühlsmäßig-Einzelseelisches. In ihr leuchtet, wie in einem Lichtstrahl, das Wesen des Andern auf: so schlägt sie die Brücke zwischen den Menschen. Alles Werkschaffen ist nur ein Helfenwollen, das in freier Entscheidung, mit dem Gesamteinsatz unseres Wesens, versöhnlich gegeben und angenommen wird, in reiner, wirkungsfreier Zuordnung zum Menschentum überhaupt. Für diese unwählerische, einer karglichen, aktformalen Autonomie enthobene Freiheit einer überzeitlichen Gemeinschaftsrealität wirbt E. jugendliche Kräfte. Ihnen verheißt er die Weihe einer neuen, sakramental getönten Gesinnung, gleich fern von mystischeruheliger Extase wie von wunschaft-aktartigem Eingreifen, ausgespannt in lichter, transpersonaler Weite durch die „Stufen der Personalität“: die Ergreifung eines Wesensinhaltes kraft der transzendentalen Güte, die Entfaltung der transpersonalen Kraft im Werk und zuoberst das werkförmige Schaffen von Personalität zu Personalität, wechselseitig segnend und heilend, eine Rechtfertigung der konkreten Welt um der Ausdrucksmöglichkeit willen, die sie transzendentaler Liebe schuf. — Es ist schwer, dies Buch in die großen philosophischen Strömungen einzuordnen. An Platon gemahnt der Aufbau der Seinsarten und die Methode der Zuordnung. Doch das personale Ethos dieser Philosophie, die Bedeutung, die sie der Gemeinschaftsrealität für die Erfüllung des seelischen Gehaltes der Einzelseele beimißt, und ihre Deutung des Schaffens führen weit ab von dem Schöpfer der niemals personal getönten immer sich selbst gleichen Idee. — E. will dem Menschen einen Wesensbezirk retten, in den die unbarmherzige, unendlich wiederholbare Allgemeingültigkeit der Wissenschaft nicht eindringen kann. Dazu bedarf es einer neuen Form des schlichten Begreifens, die ihren Gegenstand unangetastet läßt. Tut er damit einen Schritt hinter Kant, den „größten Denker“, zurück? Mußte er diesen Schritt tun? — Ich weiß es nicht, bekenne mich aber, trotz aller erkenntniskritischen Bedenken, gern zu dieser neuen Gemeinschaft, die mehr ist als ein Zusammenbestehen aller Einzelfreiheiten. So wünsche ich diesem Buch, das auf 165 Seiten eine unerhörte Fülle philosophischer Gedanken birgt, viele Leser: sie werden ihre Mühe schon durch die herbe, verhaltene Schönheit einer ganz aus dem Vollen schöpfenden Sprachgewalt belohnt finden.

Frankfurt a. M.

Dr. Hans Steinthal.

Keller, Erich, Dr. phil., *Das Problem des Irrationalen im wertphilosophischen Idealismus der Gegenwart*. Junker und Dünhaupt, Berlin 1931. 174 S.

Diese Schrift enthält mehr als der Titel angibt. Denn die richtige Einsicht, daß das Problem des Irrationalen immer das Problem des Verhältnisses zwischen dem Irrationalen und Rationalen ist, führt mit Notwendigkeit zum Grundsätzlichen und Ganzen des heutigen wertphilosophischen Idealismus. Auf Grund der These, „daß wie der klassische Idealismus, so auch der moderne, sich in verschiedenen Stufen verwirklichte“ (S. 15), wird die idealistische Wertphilosophie in den zwei entscheidenden Etappen dargestellt, die durch Rickert und Lask und dann durch Bauch repräsentiert werden. Der erste Teil entwickelt die unaufgebbaren, allem Positivismus wie Empirismus gegenüber entscheidenden wie für die Weiterentwicklung zu Bauch grundlegenden idealistischen Einsichten Rickerts und ihre Auswirkung bei Lask. Zugleich werden die noch problematischen und deshalb weiterweisenden Aspekte in dieser Philosophie

aufgesucht. Der zweite Teil zeigt dann, wie Bauch hier die erfüllende Weiterbildung bringt. Dabei liegt der Rickert-Kritik des ersten Teils bereits die Philosophie Bauchs zugrunde, so daß sie dort schon implizite zur Entwicklung kommt. Und gerade dort wird auf dem Wege von Rickert zu Bauch mit begrifflicher Lebendigkeit und Schärfe das aufgewiesen, was ich „kontinuierliche Produktivität in der Problemgeschichte“ nennen möchte. Es spricht für den philosophischen Rang dieser Arbeit, daß die Unterschiede zwischen den beiden Philosophien von Unterschieden in der Besonderheit der Methode her begriffen werden; weiter, daß auf Grund dieser methodischen Besonderheiten das Problem des Irrationalen vom systematischen Ganzen der Philosophien her interpretiert wird. Rickerts methodische Haltung wird dabei als „abstrahierende Isolierung“ bezeichnet. Sie führt dazu, Rationales und Irrationales als zwei durchaus selbständige Größen aufzufassen, eine Auffassung, deren Funktion in Rickerts Lehren vom Urteil, vom Gegenstand, vom Begriff und vom Weltganzen untersucht wird. Ein kürzerer Abschnitt über Lask stellt dar, wie dieser die isolierende Methode Rickerts fortsetzt, aber damit auch die Gefahren dieser Isolierung noch deutlicher macht. Leider fehlt eine entsprechende kurze Bezeichnung für die methodische Besonderheit Bauchs. Doch läßt sich diese auch kaum gleich knapp darin bezeichnen, wie sie im Unterscheiden teilweise noch weiter geht als die Rickerts, wie sie aber unterscheidet immer im Hinblick auf die Verbundenheit und zugleich verbindet immer im Hinblick auf die Unterschiedenheit. Solchen methodischen Normen gemäß kommt Bauch wohl auch zur Unterscheidung des Rationalen und Irrationalen, aber keines der beiden Glieder wird als „Ganz-Anderes“ vom andern getrennt; vielmehr werden sie in der umspannenden Geltungs-Relation gesehen, die beide in Angrenzung aneinander setzt. Das wird in Bauchs Lehren vom Urteil, vom Begriff und von der Idee, d. h. wiederum im Zusammenhang des systematischen Ganzen, dargestellt.

Darmstadt.

Priv.-Doz. Dr. Paul Bommersheim.

Klages, Ludwig, Der Geist als Widersacher der Seele. 3. Band, I. Teil, S. 803—1248 und II. Teil S. 1251—1478. Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1932.

„Die Lehre von der Wirklichkeit der Bilder“ nennt Klages den 3. Band seines großangelegten philosophischen Hauptwerks, über dessen erste Hälfte im 36. Band S. 148—157 der Kant-Studien ausführlich berichtet wurde. Was der denkende und wollende Geist und was dessen Wirkungen auf Seele und Wirklichkeit seien, davon war dort die Rede. Damit aber ist der Widersacher nicht umschrieben, denn Klages führt mit vorschreitender Entfaltung seiner Lehre in immer tiefere Schichten der Seele hinab, wo mit wachsender Entmächtigung des Geistes die Gegenseite wirksamer aufersteht und eine genauere Kennzeichnung der Wirklichkeit nicht mehr zu umgehen ist. Daß er da nun prinzipiell und unter Bejahung aller Folgen der Wirklichkeit zurückgibt, was ihr die abendländische Philosophie fast aller Richtungen, gleichgültig ob Idealismus, Sensualismus oder Materialismus, so beharrlich abgesprochen, ihr selbständiges, vom Geist des Menschen unabhängiges Leben und Wirken, wird immer eines seiner größten Verdienste bleiben. In die Wirklichkeit ist hier zurückgenommen alles, was erlebbar ist, was dem Schauen und dem Empfinden sich anmeldet, was erscheint und was bildhaft oder körperhaft zur Wirkung kommt; und kühner noch, es wird ernst gemacht mit dem heraklitischen πάντα ῥεῖ und das unablässige „Wandern und Sichwandeln der Bilder“ (1231) als das eigentliche Wesensmerkmal der Wirklichkeit wiedergefunden. Ein dichterisches Weltbild, möchte man sagen, wird vor unsern Augen entrollt, das seine Farben und Werte nicht aus Daten, Messungen und Rechnungen erhält, sondern aus dem Erleben und vom tiefsten Erleben die wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen der Wirklichkeit erwartet.

Entkleidet des umklammernden Begriffsnetzes eines sich selber abgestorbenen Spekulierens, befreit vom Eishauch lebensfeindlicher Wissenshybris, steht im Klageschen Weltbild der Kosmos da, so etwa wie er dem vorgeschichtlichen Griechen, dem „Pelasger“ erschien, in erhabener Größe und in unausschöpflicher Mannigfaltigkeit; Ursprünglichkeit, Anbeginn und Vollendung in jedem Augenblick, rastlos sich wandelnd und unablässig im Werden und Vergehen begriffen, ein bald dämmernd dahinbrütendes, bald wogendes, brandendes Geschehen, und in dessen Wirbeln der Mensch, nach Maßgabe seiner Tiefe erleidend, schauend, mitverschmelzend und selbst dann noch vom

Weltgeschehen getrieben, wann er entgegenzuwirken wähnt. Eine Entwicklung von der Einheit zur Mannigfaltigkeit oder einem höhern Ziele zu gibt es hier nicht, da doch die Mannigfaltigkeit von Anbeginn war und im bewußtlosen Geschehen weder Zwecke noch Gesetze liegen. Wohl aber offenbart sich das Gesamtgeschehen fort und fort in Bildern; daher alle Lebewesen eines bestimmten Ausschnittes zusammenstimmende Beleuchtungsfarben und Gestaltcharaktere tragen, die Pflanzen in jedem Moment ihres Wachstums, die Landschaften in jedem ihrer Stimmungstöne störungslose Vollendung erreichen und noch der Wandel der Stile und des „Geistes der Zeiten“ es bezeugt, daß selbst in der vom Geist zerklüfteten Menschheit noch immer jenes „bildmäßige Ganze“ sich durchsetzt, „bald schneller, bald langsamer sich verändernd, aber jedesmal sich hinüberwandelnd in ein Gesamtbild“ (1235). Unberechenbares Schicksal, Notwendigkeit ist alles, dem niemand entrinnt, aber es ist sinnvoll und wesenhaltig.

Weil vom Erleben erschaut, hat dies Weltbild erstmals wieder Raum für die Offenbarungen mystischer, seherischer, dichterischer Zustände, und scheinbar mühelos gelingt Klages das Wunder, hineinzunehmen und hineinzuverweben, was in Symbolen, Mythen und Dichtung der Völker und Zeiten Essentielles über Wirklichkeit und Erleben niedergelegt ist. Aber jene Zustände und Haltungen werden selber wichtig, da denn nach dieser Lehre Erleben der Seele und Wirklichkeit polar zusammenhängen und also eines vom andern abhängig bleibt. Man hätte sich längst billig wundern können, warum unsere klassischen Philosophen, die doch ihr Streben nach einer Weltanschauung und Gesamterklärung immer gern unterstreichen, so beharrlich die „dunkeln“, abseitigen Phänomene und Erregungen umgingen, ignorierten oder sie in ein nicht zu betretendes Reich abschoben und warum ihnen die andersartige Bewußtseinslage primitiver oder vorgeschichtlicher Völker meist überhaupt nicht einmal zu Sinne kam, wie als wäre gleich ihnen die gesamte Menschheit bewußtseinsgeladen gewesen. Demgegenüber kann Klages seinem 3. einen ganzen 4. Band über „das Weltbild des Pelasgertums“ nachschicken, und die sehr merkwürdigen Befunde über Gebräuche, Kulte, Mythen, Rechts- und Gesellschaftsinstitutionen, sowie die Erlebnisweise, aus der solche hervorgewachsen, schließen sich organisch an die Prämissen der ersten drei Bände, entfalten sich daraus wie eine Blüte, möchte man sagen. Er schildert eingehend das Wesen des Traums, zeichnet an unterschiedlichen Stellen den Zustand des Ekstatikers, des Sehers, des Magiers; ja, er kann das Wagnis unternehmen, in das Seelenleben der Tiere, Pflanzen und Elemente sich versenkend, charaktereigene Wesenszüge ihres Erlebens zu ergründen und nachzuzeichnen. In bedeutungsschwere Wahrworte sind die Einsichten ungeprägt, von denen hier eine kleine Auswahl, beliebig dem Zusammenhang entnommen, folgen möge:

Alle ‚Instinkte‘ wurzeln in der vegetativen Tiefenschicht (und nicht im empfindenden System 829). — (Organismen und Organe) sind in Lebensformen geronnene Zeitecken (834). — Im Tier hängt die Materie vom Leibe ab, in der Pflanze der Körper von der Materie (1097). — Der vollkommen Schauende (Mensch) ist Pathiker der Seele, das Tier, eingerechnet das Tier im Menschen, Dynamiker des lebendigen Leibes, die Pflanze, eingerechnet das Pflanzliche im Tier und im Menschen, Pathiker des Leibes (1110). — Lebensvorgänge sind immer auch Einbildungsvorgänge oder: die Einbildung ist die Form des Körperlichwerdens der Seele (1225). — Im Verhältnis zum Geschehen bedeutet die Materie das Ingesamt der Orte seiner Ein-Bildung und den sozusagen objektiven Ermöglichungsgrund des Erscheinens der Bilder (1225). — Den Wirkraum der Dinge konstituiert das Gesetz immer sich wiederholender Wiederholung des Gleichen, den Wirkraum der Bilder der Rhythmus immer sich ähnelnder Rückkehr des Ähnlichen. Das Gesetz, wesenhaft bar der Zeitlichkeit, bindet, ins Leben stoßend, den Augenblick und läßt ihn, einen Gefangenen, umkehrlos altern, ergrauen, verblassen; der Rhythmus, ewige Erscheinungsform der Wirklichkeitszeit, löst, indem er, was unaufhörlich zum Altern ansetzt, unaufhörlich verjüngt (1348). — Die Seele ist des Leibes Vergänglichkeit (849). — Die ferneempfindliche Seele ist Kosmos ‚an Ort und Stelle‘ (Mikrokosmos 1046). — Anschauungsbilder sind Inbegriffe geformter Qualitäten (939). — Der Sinnesindruck sucht die Seele sich selber ähnlich zu machen und wirkt in der verklärten Seele als Antrieb zur Erneuerung seines Bildes (Grundeinsicht der neuen Sinneslehre 951). — Als was wir sie schauen, das tun wir den Dingen an (1207). — Es wandelt sich die Seele des Schauenden am Urbild der Wolke, und es wandelt sich zwar gewiß nicht das Wolkending, wohl aber die Essenz

der Wirklichkeit, die uns als Wolke erscheint, durch Paarung mit der schauenden Seele: sie erneuert sich, und erstarkt mit der Ausgeburts ihres Bildes, sie schwindet, indem sie entweicht, wo ihr der „Weg nach innen“ versperrt ist (1213). — Die Bilder ekstatischen Schauens sind so Ziel und Vollendung des Weltgeschehens als wieder und wieder dessen schöpferischer Urbeginn, und dieses ist der Sinn von den Niederschlägen aller Bilder-trunkenheitsaugenblicke: gegenständlich gewordene Mittel ihrer Erneuerung zu sein (1190).“

Nun, die Eröffnungen einer solch kühnen Sprache müßten denn doch in der Luft hängen und fänden sich bedroht, unter heutigen Menschen als bloßer Schaum zu zerrennen, wäre nicht beständig eine Besinnung dabei mächtig, welche keine Anstrengungen scheut, das intuitiv Erschaute nun auch zu beweisen, vor Einwendungen zu schützen und gegen Angriffe sicherzustellen. Darin verbirgt sich in der Tat die Hauptarbeit des gewaltigen Werks, und darin liegt, wenn wir nicht irren, nicht zum mindesten die Begründung des Bauplanes. Eine ungeheure Sondierungs- und Aufklärungsarbeit war vorher zu leisten, ein Sturm gegen alle die Panzer und Mauern, die der Geist nicht nur in Jahrhunderten, sondern Jahrtausenden aufgerichtet, verschüttetes Gut mußte wieder hervorgezogen, das neue Bild sorgfältig vorbereitet werden. Daraus versteht sich der riesenhafte Unterbau des Gesamtwerks, auf dem erst im 3. Band die neue Lehre von der Wirklichkeit aufsteigt. Wenn es heute längst Mode geworden ist, den Verfasser des „Widersachers“ anzugreifen, ohne eine Zeile von ihm gelesen zu haben, so kann man gerade das Klages sicher nicht vorwerfen, daß er seine Gegner und ihre Ansichten zu wenig kenne. Vielleicht dürfte es manchem eher unheimlich vorkommen, wie tief er, ausgerüstet mit allen Methoden der psychischen Diagnostik wie mit dem Rüstzeug scharfsichtiger Logik und Dialektik, eingedrungen ist in Wesen und Werkstätte beispielsweise des Idealismus, des englischen Sensualismus oder der klassischen Physik und wie er logische Irrtümer oder Wirklichkeitsfälschungen an der Wurzel packt.

Aber er kennt auch seine Bundesgenossen, ja hier zeigt er eine besondere Witterung, die ihn längst auf erlesene Ausnahmegeister wie Bachofen, Carus, Geiger, Palágyi u. a. stoßen ließ oder ihn auf abgelegene Seiten und Erkenntnisse bei Goethe, bei den Romantikern und nicht zum wenigsten bei den Griechen führte. Die alten Freunde erscheinen auch jetzt wieder, ja ein langes Kapitel „aus der Vorgeschichte der Entdeckung der Bilder“ ist ihnen gewidmet, und angefangen von Heraklit über Protagoras, Platon, Aristoteles, Plotin, Plutarch, die mittelalterlichen Philosophen, die Mystiker der Renaissance, die Romantiker bis hinab auf Nietzsche und Schuler werden alle einzeln gewürdigt, so daß der Geschichte der Wirklichkeitsforschung hier Bedeutendes vorgearbeitet ist. Bundesgenosse auf weiter Strecke ist aber auch die neue und neueste Wissenschaft, vorab die Biologie, wenn schon die Deutung von Klages oft andere Wege einschlägt. Ohne die sorgfältige und scharfsinnige Forscherarbeit der Jennings, von Üxküll, Molisch, Gurwitsch u. a. wären die schönen Abschnitte über das Wesen des Animalismus und über die Pflanzenseele in dieser Gestalt nicht geschrieben und hätten sie nicht, was ihnen jetzt auch für den Verstand ein festes Fundament gibt: ihre neuesten Begriffen genügende Wissenschaftlichkeit. Darüber hinaus spannen sich gelegentlich scheinbare Fäden sogar zur modernen Physik: Während diese in der Lehre von den fernverbindenden (elektrischen, radioaktiven u. a.) Strahlungen gipfelt und deren Schwingungen gleichsam zum Weltprinzip erhebt, führt Klages in Psychologie und Lebenslehre als grundlegende Polarität wieder Ferne und Seele ein und vertritt die Notwendigkeit einer Lehre wirkender Fluiden. Und wem fele nicht eine Beziehung seiner so fremdartigen Theorie vom pulsierenden Ablaufstrom des Geschehens zur Kinematik unserer Filme ein! Aber die Ähnlichkeit bleibt eine äußerliche und läßt die Verschiedenheit der zugrunde liegenden Vorgänge wie der Standpunkte der Betrachter um so schärfer aufleuchten: im Film eine Folge dinglicher Abbilder, die, getaktet und diskontinuierlich, ein Geschehen nur vortäuscht; die Wirklichkeitszeit dagegen ein kontinuierlicher Strom, rhythmisch gegliedert, pulsierend, aber ohne Haltepunkte, gebettet in den Urstoff, d. i. die belebte, beseelte Materie.

Man hat Klages vorgeworfen, er bekämpfe unlogischerweise den Geist mit dem Geist. Nun, man lese es im „Rückblick“ und Ausklang des Werkes nach, was Klages selbst zu diesem Vorwurf zu sagen hat. Hier nur eine Bemerkung, die zum Anlageplan zurückführt: Dichtung braucht Raum und braucht solchen heute um so mehr, als ihr

beständig der Atem genommen wird: von Fanatikern einer bilderfeindlichen Religion, von einer längst der Ratio hörigen Wissenschaft und von einer Menschheit, die nicht mehr Wirklichkeit, nur noch Tatsächlichkeit glaubt. Was von der Dichtung, gilt von jeder metaphysischen Wahrheit und ihrem unmittelbaren Ausdruck im Symbol. Das Symbol verpflichtet zwar, aber nur den, der es erleben kann. „Die Bäume sausen, doch sie reden nur — Dem, dessen Seele einst im Sturme fuhr . . .“, setzt Klages als Motto über den ganzen 3. Band. Der Verstand wird mit Gründen überredet, aber die im Geschehen erlebte Wahrheit ist logisch unbegründbar, und sie kann vor der Vernunftgläubigkeit nur bestehen einmal durch den Nachweis offensichtlicher Wirkungen jenes Geschehens und Erlebens, sei es in seinen Niederschlägen, sei es in Wandlungen des Weltbildes selber, zum andern aber durch Widerlegung und Rückweisung falscher Ansprüche des bloßen Verstandes. Zweierlei also mußte geleistet werden: die Offenbarmachung der inneren Wahrheiten und ihre Anpflanzung in einer essentiell feindlichen Umwelt. Bleibt jenes Sache der Schaugabe, der Intuition und tiefen Besinnung, die sich an miterlebende Seelen wendet, so dieses, als Auseinandersetzung mit dem Geist, Sache des Verstandes, oder aber: Geist kann nur vom Geist widerlegt werden. Darum ist es erstaunlich, wie man sich über die allerdings oft scharfe Dialektik habe verwundern wollen. Wer übersähe aber, daß die Sprache des Buchs sich verändert, so oft darin die Wirklichkeit selber, das Wesen und Weben der Elemente und Bilder zur Sprache kommt? Da wird aus geschliffenen Sätzen plötzlich beschwingte Rede wie in der Schilderung des Weltgefühls der Renaissance (875 ff.), wie im Hymnus auf Böcklin (1129 ff.) oder wie fast durchweg im Aufriß des pelagischen Weltbildes (4. Band); da wird die Sprache zum Bilderstrom, der im Rhythmengefälle schwillt und ebbt, und Klages erweist sich als ein Meister des Worts, dem es überdies gelang, so das Geschaute wie das Begrifflichste in rein deutscher Fügung darzustellen.

Riehen (Basel).

Dr. Martin Ninck.

Klatzkin, Jakob Dr., *Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et veteris et recentioris, auctore Jac. Klatzkin, operis collaborator M. Zobel, pars tertia.* Eschkol, Lipsiae 1930.

Auf das groß angelegte hebräische philosophisch-terminologische Lexikon, das von Dr. Jakob Klatzkin (unter der Mitwirkung von Dr. M. Zobel) veröffentlicht wird und auf dessen Bedeutung für die philosophische Literatur in der modern-hebräischen Sprache wurde bereits in den Kant-Studien (Bd. XXXIV, S. 263) kurz hingewiesen. Das aus allen (gedruckten und teilweise auch handschriftlichen) Quellen der dreitausendjährigen hebräischen Literatur schöpfende und eine vollständige Sammlung und Sichtung der z. T. verschollenen Schätze der hebräischen philosophischen Termini in ihren vielgestaltigen sprachlichen und begrifflichen Wandlungen anstrebende Lexikon stellt den ersten Versuch dieser Art in der modernen hebräischen Literatur dar. Es ist auf vier Teile berechnet und der letzte, vierte Teil soll noch außer einem Verzeichnis der vom Verfasser neugeschaffenen hebräischen Termini einen philosophisch-terminologischen Index in deutscher und englischer Sprache nebst den ihnen entsprechenden hebräischen Fachausdrücken enthalten. Das Werk kann als Gegenstück und Ergänzung zu dem, noch unvollendeten, enzyklopädischen Wörterbuch der modern-hebräischen Sprache von Ben-Jehuda gelten, geht aber bereits in seinem dritten Teile über die von Ben-Jehuda behandelten Buchstaben hinaus. Hier ist nicht der Ort für eine ausführliche Würdigung des Buches vom philosophischen und literaturgeschichtlich-wissenschaftlichen Standpunkte. Wir möchten nur hervorheben, daß die mittelalterlich-hebräischen Termini in vielen Fällen mit den ihnen entsprechenden arabischen verglichen und durch diese erläutert werden, wodurch viele Dunkelheiten, Schwierigkeiten und Mißverständnisse bei dem Studium der mittelalterlichen jüdisch-arabischen Philosophie beseitigt werden (in dieser Hinsicht war, wie im Vorwort bemerkt wird, die Mitwirkung von Dr. M. Zobel besonders verdienstvoll). Daß aber diesem Lexikon nicht nur eine philologische und literaturgeschichtliche, sondern darüber hinaus eine allgemeine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie eigen ist, möchten wir hier besonders betonen. Die Geschichte der philosophischen Terminologie — insbesondere die der scholastischen Terminologie, die in manchen Stücken von der jüdisch-arabischen beeinflußt wurde und die den Mutterboden unserer neuzeitlichen philosophi-

schen Kunstsprache darstellt — ist noch zum großen Teil ein völlig unbearbeitetes Feld. Die Geschichte der Terminologie ist aber zugleich auch die Geschichte der Begriffe, deren Aufhellung eine Grundvoraussetzung der Geschichte der Philosophie überhaupt ist. Zur Lösung dieser wichtigen philosophiegeschichtlichen Voraufgabe auf einem besonders dunklen und schwierigen Gebiete beigetragen zu haben, ist das große Verdienst des Klatzkinschen Lexikons, dessen möglichst baldige Vollendung sehr wünschenswert wäre.

Berlin.

Dr. Joseph Heller.

Krannhals, Paul, *Der Weltsinn der Technik als Schlüssel zu ihrer Kulturbedeutung*. VIII, 213 S. Oldenbourg, Berlin-München 1932.

Der Verfasser des großen Werkes: *Das organische Weltbild* (1928) bietet uns hier eine neue Schrift tiefen philosophischen Gehaltes. Es soll nach dem Sinn technischen Seins und Wirkens gefragt werden, ein für die Gegenwart höchst aktuelles Problem. Erst nach genauer Analyse technischer Vorgänge in Natur und im menschlichen Leben kommen wir zu den letzten Antworten. K. ist sich durchaus der großen Gefahren bewußt, welche eine Überwucherung der Technik für das menschliche Geistes- und Seelenleben nach sich ziehen muß (Unterjochung der Qualität unter die Quantität, Nivellierung der Kulturwerte und Entleerung jeglichen Berufsethos). Aber dieses entspricht nicht dem Sinne technischen Seins, welches immer nur die Rolle einer dienenden Funktion in der Natur, so auch im menschlichen Leben, spielen soll. Es darf niemals zu einem Aufstand der Mittel gegen den Zweck kommen.

Es werden nun auf Grund reichhaltigster, naturwissenschaftlicher Studien alle technischen Wirkungsformen in der anorganischen und organischen Natur aufgezeigt. Die menschliche Technik soll nur vollenden, was die Natur vorgedacht hat; dann wird auch das mechanische Moment in der Technik sich dem Sinne organischen Lebens einreihen.

Der letzte Wert all dieser technischen Bemühungen besteht nun nach K. darin, den von ihm angenommenen höchsten Wert, das Leben, insbesondere das geistige Leben, zu fördern. Dieses besitzt den sinnverleihenden Subjektscharakter, dem sich das Objekt des logisch-mathematischen Mechanismus des Unlebens unterordnen soll. Auch nur dort ist ein Selbstzweck aufzuweisen.

Mögen wir auch dem hohen Wertcharakter geistigen Lebens zustimmen, so scheint uns doch die begriffliche Gegenüberstellung von Subjekt, welches allein Sinn und Wert verleiht, und Objekt, das nur Mittel ist, zu einseitig formuliert zu sein. Ein nur aus dem Subjekt abgeleiteter Sinn und Wert kann allzuleicht als illusionär empfunden werden, wenn dieser nicht im Objekt selbst stark verankert ist. — Die Grundeinstellung des Werkes aber bejahen wir durchaus. Von hoher Warte aus wird das technische Sein in den ganzen Lebenszusammenhang positiv eingegliedert. Erst aus dieser geistigen Sicht heraus kann es möglich sein, eine Akzentverschiebung in aller technischen Haltung zu vollziehen, um ihr die erwähnten störenden Wirkungen zu nehmen.

München.

Priv.-Doz. Dr. F. J. v. Rintelen.

Kreis, Friedrich, Dr. phil., *Phänomenologie und Kritizismus*. Tübingen 1930. 68 S.

Eine wenn auch nicht unparteiische, so doch klare und eindeutige Gegenüberstellung der beiden im Titel genannten Richtungen, die der aus der Rickertschule stammende Verfasser am besten an Hand der Vergleiche Kant-Brentano und Rickert-Husserl durchführen zu können glaubt. Die Konfrontierung von Kants Kritik und Brentanos „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ ist nicht ganz glücklich, die Behandlung der Phänomenologie überhaupt weniger gründlich als die der in wichtigen Teilproblemen mit großer Klarheit gezeichneten philosophischen Stellung Rickerts. Im Anschluß an das Prinzip der „heterologischen Konstruktion“, das in jedem theoretischen Gegenstande neben dem logischen Formelement einen alogischen, inhaltlichen Bestandteil sieht, wird die letzte Entwicklung Rickerts (in den Abhandlungen im „Logos“, Bd. 12, 14, 16, 18) geschildert bis hin zu den Bemühungen, die ursprünglichsten, „prophysischen“ Voraussetzungen des Erkennens in jenen unmittelbaren Zuständ-

lichkeiten der Bewußtseinsinhalte wiederzufinden, die als verstehbare, intelligible „Bedeutungen“ zwar faktisch mit der psycho-physischen Realität verknüpft erscheinen, doch eine eigene „diesseitige Welt von unsinnlichem Charakter“ bilden, die von dem Begriff des Wertes beherrscht wird. Die Phänomenologie habe mit diesem Kritizismus zahlreiche Berührungspunkte: wo sie sich gegen die Psychologisierung ihrer Inhalte wende, wo sie das „phänomenologisch gereinigte Bewußtsein“ als identischen Bezugspunkt der Gegenstandserfassung voraussetze (ganz ähnlich der „transzendentalen Apperzeption“ Kants) usf. Das Zurückgehen auf die nur zu beschreibenden evidenten Wesenheiten sei jedoch ein Stehenbleiben bei etwas Vorletztem; die unkritische Hinnahme dieser „Evidenz“ übersehe die korrelative Zweifelhait (von Form und Inhalt) in den Gegenständen selber und verhindere, daß die Phänomenologie zu einem systematischen Geltungszusammenhange gelange. Auch die spätere, zweifellos zur Transzendentalphilosophie hin tendierende Weiterentwicklung der Husserlschen Ansichten ändere nichts an der philosophischen Unzulänglichkeit der Phänomenologie, der man höchstens „den Charakter einer vortheoretischen Wissenschaft zuerkennen“ könne.

Halle (Saale).

Priv.-Doz. Dr. W. Hehlmann.

Mehlis, Georg, Italienische Philosophie der Gegenwart (Philosophische Forschungsberichte H. 12). Junker & Dünnhaupt, Berlin 1932. 78 S.

Das Geschick der gegenwärtigen italienischen Philosophie in Deutschland ist seltsam. Der neue Herausgeber des „Archivs für Geschichte der Philosophie“ (der in Erneuerung des alten Brauchs seiner Zeitschrift beabsichtigt, Jahresberichte zu veröffentlichen, die die Leser über die in den verschiedenen Ländern veröffentlichten Arbeiten zur Geschichte der Philosophie unterrichten) hat als Mitarbeiter für die italienischen Veröffentlichungen G. Calogero (für antike Philosophie) und C. Sganzini (für mittelalterliche und moderne Philosophie) gewählt, also zwei Anhänger des neuen italienischen Idealismus. Der erste der beiden genannten Mitarbeiter verbirgt zwar seine eigenen philosophischen Bestrebungen nicht, aber er bemüht, sich, den Anhängern anderer Richtungen gerecht zu werden. Der zweite Mitarbeiter hingegen, dessen besondere Zuständigkeit auf dem Felde der mittelalterlichen und modernen Philosophie, soviel ich weiß, nicht durch eigene Produktion legitimiert ist, benützt jede Gelegenheit, um die Fruchtbarkeit des von Croce und Gentile inaugurierten Idealismus auf dem Felde der Philosophiegeschichte hervorzuheben, die diesen Idealismus vertretenden Schriftsteller zu loben, und entsprechend pflegt er wenig Sympathie für Arbeiten zu zeigen, die von den Anhängern anderer philosophischer Richtungen herrühren. — Kürzlich hat der Verlag Junker & Dünnhaupt G. Mehlis aufgefordert, für die „Philosophischen Forschungsberichte“ einen kleinen Band abzufassen, der die deutschen Leser über die gegenwärtigen Verhältnisse in der italienischen Philosophie unterrichtet. In diesem Bericht glaubt Mehlis versichern zu können, daß seit dreißig Jahren der Idealismus, als eine Fortbildung der deutschen nachkantischen Philosophie verstanden, die in Italien vorherrschende Richtung ist, ja noch mehr, daß alle namhaften italienischen Denker diese Weltanschauung vertreten. Sie beherrsche fast alle Universitäten (S. 3). Derartig ungenaue Behauptungen kann man nur rechtfertigen, wenn man ganz unannehmbare Umdeutungen und Auslassungen vornimmt. Mehlis rechnet zum Neidealismus eine als „dualistischer Idealismus“ bezeichnete Gruppe von Lehrmeinungen, die von Martinetti, Varisco, Baratonio, Ranzoli und Aliotta vertreten wird. Nun haben die meisten Angehörigen dieser Gruppe, vor allem ihre stärksten Vertreter wie Martinetti, Varisco, Ranzoli und Aliotta, keine sehr engen Beziehungen zur nachkantischen Philosophie, ja sie sind nur in sehr geringem Maße von dem Kantianismus abhängig. Ihrer historischen Anknüpfung und ihrer theoretischen Tendenz nach weisen sie auf ganz andere Denkrichtungen. Es ist daher nicht erlaubt, sie dem im Sinne von Mehlis interpretierten Idealismus zuzurechnen. Mehlis übergeht in diesem Zusammenhange völlig (um nur einige Namen zu nennen) De Sarlo,¹ Guastella und Tarozzi — Denker, die offensichtlich in keiner Weise in die Nähe des Neidealismus gehören. Also handelt es sich wohl um Leute, die man übergehen kann, um „nicht-namhafte“ Denker?

¹ Hingegen lesen wir in der ganz italienisch (warum?) abgefaßten Bibliographie auf S. 78 „Sulla filosofia di Croce e Gentile è fondamentale l'opera di Francesco De Sarlo Gentile e Croce“ (1925).

Mit einem solchen Vorgehen kann man alles Mögliche beweisen. Aber Mehlis hat wahrscheinlich noch einen besonderen Grund für sein Stillschweigen. Wie er erklärt, hat er bei der Ausarbeitung seiner Schrift das Buch von U. Spirito „L'idealismo italiano e i suoi critici“ benutzt, das heißt ein Werk, das eine Verteidigung dieser Philosophie (vor allem in der ihr von Gentile gegebenen Form) gegen die Kritiker des Gentile-schen Aktualismus darstellt.

Man möchte denken, daß Mehlis die italienische Philosophie ausschließlich oder nahezu ausschließlich aus dem Buche von Spirito kennt. Wenn er diesem Führer folgt, muß er in der Tat die von ihm nicht erwähnten Autoren übersehen. Andererseits behandelt er dort, wo er von den Versuchen, die Philosophie von Croce und von Gentile zu überwinden, spricht, recht ausführlich einen Artikel von V. Alfieri (L'attualismo e la religione, veröffentlicht in „Ricerche Religiose“ 1926—27), der von Spirito erwähnt wird, in Italien aber wenig bekannt ist.

Noch andere seltsame Dinge finden sich in dem Buche von Mehlis. Einer ausführlichen Darlegung über die verschiedenen Formen des Neuidealismus läßt er wenige kurze Seiten über den Positivismus und die neuscholastische Philosophie folgen. Unter den Positivisten erwähnt er nicht Tarozzi, nicht Troilo,¹ dafür aber G. Ferretti (Natura, Spirito e Educazione, 1923), und unter den Angehörigen der Neuscholastik nennt er . . . A. Carlini! Der Grund? Wir kennen ihn bereits. Spirito beschäftigt sich mit dem Buche von Ferretti, weil er es als den „tiefsten und ernstesten Versuch“ betrachtet, den positivistischen Forderungen auf dem Gebiete der pädagogischen Forschungen zur Geltung zu verhelfen (l. c. S. 213), und er stellt Carlini dem Casotti (von dem er als einem Konvertiten zum Katholizismus spricht) gegenüber um zu zeigen, daß der erstere als ein wirklicher Idealist einen tiefen Sinn für das religiöse Problem hat, der dem zweiten mangelt. Aber Spirito hütet sich wohl, Carlini unter die Neuscholastiker zu rechnen. Mehlis macht keinen Versuch, eine so willkürliche Zurechnung zu rechtfertigen.

Seltsamerweise hat Mehlis nicht begriffen, daß er, wenn er Deutschland mit der italienischen Philosophie der Gegenwart bekannt machen will, zunächst sich persönlich mit dem Gegenstand gründlich vertraut machen muß. Ich fürchte, daß sein Bericht nur dazu beitragen kann, die Vorstellungen der deutschen Leser zu verwirren, und daß sie aus ihm lernen werden, was die italienische Philosophie nicht ist.

Pavia.

Prof. Adolfo Levi.

Morris, Charles William, Six Theories of Mind. University Press, Chicago o. J. (1932).

Einer von Amerikas führenden Ethikern bemerkte kürzlich zu mir, daß Amerika doch mehr ausgeprägte Philosophenpersönlichkeiten habe als das heutige Deutschland. Man braucht die Frage nicht zu entscheiden. Tatsache ist, daß die Amerikaner die deutschen Philosophen studieren, während die deutschen weniger von den Amerikanern wissen. Das vorliegende Buch des jungen erfolgreichen Philosophieprofessors Morris (Chicago) kann für uns hier eine Hilfe bedeuten, um so mehr als es flüssig und in verständlichem Englisch geschrieben ist. Das erste Kapitel über Geist als Substanz ist schwach, weder Plato noch Kant dürften hier behandelt sein, wenn man sie im Ganzen faßt und nicht auf einige Auswahlstellen eine geistreich subjektive Analyse bauen will. Die folgenden Kapitel über Mind as Process (Hegel, Bradley, Bosanquet, Bergson, Gentile) Mind as Relation (Mach, Russel, Holt und den New Realism), Mind as Intentional Act (Brentano, Whitehead, S. Alexander, Moore, Meinong, Husserl), Mind as Substantive (Driesch, Strong, Santayana, Lovejoy), Mind as Function (Schopenhauer, Nietzsche, Vaihinger, James, Dewey, Mead und den Vater der neuern amerikanischen Philosophie, Peirce) geben dagegen gründliche Analysen und Kritiken der verschiedenen Theorien, die für den weniger Vertrauten eine gute Einführung in die angelsächsische Erkenntnistheorie darstellen können. Einige der führenden Denker, Laird, Lovejoy, Strong, Russel, Dewey haben die Darstellung ihrer Philosophie gelesen,

¹ Oder will Mehlis vielleicht Tarozzi und Troilo in sein allgemeines Urteil über den Positivismus einschließen, wenn er S. 70 ff. sagt „Dieser Positivismus, der von Comte und Mill begründet und in Italien von Ardigò entwickelt worden ist, hat sein Ansehen verloren und ist ohne Bedeutung für die italienische Kultur der Gegenwart.“? Ich glaube vielmehr, daß er sie überhaupt nicht kennt.

kritisiert oder für gut befunden, so daß der Historiker hier die letzte Festlegung verschiedener Theorien findet. Besonders interessant ist Russells, des Vielveränderlichen, neue Fassung der Erkenntnislehre. Natürlich überschneiden sich die Theorien vielfach, und Morris hat es nicht schwer, eine gewisse Dialektik der Entwicklung aufzubauen, die — wie sollte es anders sein — auf seine eigene Theorie hindeutet; eine Vereinigung pragmatischer und symbolistischer Begriffe. Eine Darlegung davon steht in Aussicht. Morris ist ein brillanter Kritiker, der die schwachen Punkte des New Realism oder des idealistischen Aktivismus (S. 92) mit sorgfältiger Analyse aufdeckt. Es wäre vielleicht ebenso fruchtbar gewesen, an Stelle einer philosophiegeschichtlichen Darstellung eine systematische Behandlung der Grundprobleme zu geben und die Lösungen durch die verschiedenen Denker aufzuzeigen. Denn die sechs Grundtypen sind schließlich nur Notbehelfe. Dann wäre vielleicht auch die psychologische Linie mehr betont worden. Doch wird man eine Auseinandersetzung dieser Art wohl in dem systematischen Werk von Morris erwarten dürfen. Dies vorliegende Buch hat zunächst weniger die Bedeutung einer Einleitung zu dem systematischen Werk, auch wenn es als solche entstanden ist. Seine Bedeutung liegt in der klugen Zeichnung der Philosophiegestalten, mit denen Morris meist auch in persönlicher Beziehung steht.

Houston (Texas).

Dozent Dr. Heinrich Meyer.

Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers*. Edited by Ch. Hartshorne and P. Weiss. Harvard University Press, Cambridge. Vol. I *Principles of Philosophy*. 1931. XVI, 393 S.; Vol. II. XII, 535 S.

Ein wahrhaft grandioses Werk herausgeberischer Tätigkeit beginnt mit diesen beiden Bänden zu erscheinen. Es bedurfte, wie die Herausgeber berichten, der 15jährigen Mitarbeit fast aller Mitglieder der philosophischen Abteilung der Harvard Universität, um das wissenschaftliche Lebenswerk von Ch. S. Peirce (1839—1914), einem der bedeutendsten Denker und Forscher der Neuen Welt, in würdiger und endgültiger Gestalt der Nachwelt zu überliefern. Dies ist vor allem deshalb ein dringendes Erfordernis, weil Peirce eine Abneigung gegen Buchveröffentlichungen besaß und seine Forschungen und Gedanken fast ausschließlich in Zeitschriften, Sammelwerken, Wörterbüchern etc. erscheinen ließ, so daß der Zugang zu seinem Werk heute fast unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnet. Dazu kommt, daß der größte Teil seiner Arbeiten zu seinen Lebzeiten überhaupt ungedruckt blieb, und hier zum erstenmal aus seinem der Harvard Universität vermachten Nachlaß veröffentlicht wird. Wir können uns eine Vorstellung von der hier geleisteten und noch zu leistenden Arbeit machen, wenn wir hören, daß die ungedruckten Manuskripte Peirces sich auf mehrere Hunderte belaufen, während die Zahl der gedruckten Abhandlungen ungefähr 75 beträgt, wozu noch etwa die doppelte Anzahl von Rezensionen hinzukommt. Dieses geradezu ungeheure Material, das sich auf die verschiedenartigsten Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften sowie auf fast sämtliche philosophische Disziplinen erstreckt, galt es zu sichten, zu vergleichen, zu ordnen und systematisch zu gliedern. Die Ausgabe ist auf 10 stattliche Bände berechnet, die, da die Vorarbeiten bereits abgeschlossen sind, in rascher Folge erscheinen sollen.

Von den beiden vorliegenden Bänden enthält der erste das philosophische System im Umriss, wie es von den Herausgebern auf Grund einer Reihe von veröffentlichten und unveröffentlichten Arbeiten zusammengestellt und aufgebaut wurde, also vor allem Peirces Ansichten über die wissenschaftliche Methode, seine Klassifikation der Wissenschaften, seine Lehre von den Kategorien, seine Gedanken zur Metaphysik und Ethik. Der zweite Band umfaßt die Elemente der Logik, insbesondere die Theorie der logischen Zeichen und Bedeutungen, die Stellung zur traditionellen Logik, zu Induktion, Wahrscheinlichkeit usw. Damit ist dasjenige Gebiet erfaßt, auf das Peirces Bemühungen in erster Linie gerichtet waren und das er in unablässiger Arbeit auszubauen und zu vertiefen bestrebt war. Die beiden folgenden Bände werden die weiteren Schriften zur Logik bringen.

Es kann hier nicht im entferntesten daran gedacht werden, das wahrhaft enzyklopädische Werk dieses umfassenden, polyhistorischen Geistes und zumal seine Bedeutung für die Entwicklung des amerikanischen Denkens zu erfassen. Erst wenn diese Ausgabe abgeschlossen vorliegt, wird die Nachwelt die Größe und Reichweite dieses Werkes in seinem ganzen Umfang ermessen können. Wir begnügen uns, darauf hinzu-

weisen, daß fast alle lebenskräftigen Richtungen des neueren amerikanischen Denkens von ihm zehren: der Pragmatismus eines James nicht weniger als der Idealismus eines Royce, die mathematische Logik nicht weniger als die neurealistische Erkenntnistheorie. Man hat Peirce mit Recht den „Vater der wissenschaftlichen Philosophie in den Vereinigten Staaten“ genannt und er ist sicherlich der größte Anreger und Förderer des philosophischen Geistes gewesen, den die Neue Welt bisher hervorgebracht hat. Der künftigen philosophiegeschichtlichen Forschung wird die dankbare und verantwortungsvolle Aufgabe zufallen, dieses Werk im einzelnen und im ganzen zu erforschen und die Stellung, Bedeutung und Wirkung dieses überragenden Kopfes zur Gegebenheit zu bringen. Und dies wird erst die Vollendung der nunmehr begonnenen, geschmackvoll ausgestatteten und gewissenhaft besorgten Gesamtausgabe in den Bereich der Möglichkeit rücken.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Roback, A. A., *Jewish Influence in modern Thought*. Sci-Art Publishers, Cambridge (Massachusetts) 1929. 506 S.

Dieses Buch besteht aus einer Reihe von Aufsätzen, die fast alle aus verschiedenen Anlässen und zu verschiedenen Zwecken schon vorher in jüdischen Zeitschriften erschienen waren und nunmehr gründlich revidiert und erweitert worden sind. Es handelt sich also nicht um eine fortlaufende Gedankenentwicklung oder um eine geschlossene historische Untersuchung, sondern um eine Kompilation von recht heterogenen und wenig einheitlich durchgearbeiteten Stoffmassen und Gegenständen. So interessant und aufschlußreich auch die hier behandelten Themata im einzelnen sein mögen, so fragt es sich doch, ob ihre Veröffentlichung in dieser Form zweckmäßig und berechtigt war. Besser wäre es gewesen, wenn der Verf. den ganzen Stoff noch einmal gründlich durchgearbeitet und einer systematischen Behandlung unterzogen hätte, wozu ihm die vorliegenden Aufsätze als wertvolle Materialsammlung hätten dienen können. Dies um so mehr, als der Verf., wie er uns mitteilt, ein umfassendes Werk über zeitgenössische jüdische Philosophie zu schreiben beabsichtigt, wozu das gegenwärtige Buch der Vorläufer sein soll.

Nun erscheint mir aber auch schon der Titel dieses Bandes irreführend zu sein, da es sich nicht bloß um eine Darstellung des jüdischen Einflusses im modernen Denken handelt, sondern sowohl um sehr weit zurückliegende, keinesfalls mehr als „modern“ zu bezeichnende Philosophen (Pascal, Mendelssohn, Kant) als auch um Gegenstände, die vom philosophischen Gebiet weit abliegen oder gar nichts damit zu tun haben (z. B. „Die Juden und die Relativitätstheorie“, „Ist die Psychoanalyse eine jüdische Bewegung?“, „Coués jüdischer Vorgänger“ oder gar „Hebräische Buchstaben in der höheren Mathematik“, „Juden als Herausgeber von wissenschaftlichen Zeitschriften“, „Der Stamm der Levis in Frankreich“, „Die Juden und der Nobelpreis“ u. a. m.). Die philosophische Seite des Themas kommt hierüber zu kurz und wird nur in einem Essay über Moses Mendelssohn, in vier Kapiteln über Kant und seine Beziehungen zum Judentum und seinen jüdischen Freunden, in einer Plauderei über „Den tiefsten Mann in Deutschland“ (Husserl), in einem Aufsatz über die „Jüdischen Begründer der neuen psychologischen Bewegung“ und gelegentlich da und dort in anderen Zusammenhängen erörtert. Aber auch hier wird irgend etwas Wesentliches über den spezifischen Charakter der jüdischen Philosophie (falls es so etwas überhaupt gibt) nicht gesagt. Der Verf. dringt nirgends in die Tiefe, sondern gefällt sich zumeist im Zusammentragen von äußeren Dingen, die sich häufig in der Sphäre des bloßen Klatsches und der sensationellen Enthüllung bewegen. Auch sachlich können wir dem Verf. und seinen Werturteilen vielfach nicht zustimmen, vor allem deshalb nicht, weil sein Unternehmen letzten Endes nichts anderes ist als eine wohl gutgemeinte, aber sicherlich nicht allgemein verbindliche *Defensio pro populo Judaeorum*. Den Vorwurf der „Judaolatrie“, den der Verf. an einer Stelle herausfordert, können wir ihm allerdings angesichts zahlreicher Fehlurteile und Mißgriffe nicht ersparen. Daß aber seine Arbeit von ungeheurem Fleiß in der Benutzung der literarischen Quellen und in der Sammlung von zahllosen Einzel Tatsachen (ich verweise etwa auf die sorgfältigen Bibliographien am Ende des Buches und auf die mühevoll zusammengestellte Liste der von Juden edierten wissenschaftlichen Zeitschriften im 14. Kapitel) zeugt, das wollen wir gern und dankbar anerkennen.

Heidelberg.

Professor Dr. Rudolf Metz.

Schmitt Carl, o. ö. Prof. a. d. Univ. Bonn, *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen.* (Wissenschaftl. Abh. zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte H. X.) Duncker u. Humblot, München 1932. 81 S.

Sch. gibt als das Kriterium des Politischen eine „spezifisch politische Unterscheidung“ (14) an. Er gewinnt diese Unterscheidung durch eine „kulturphilosophische“ Erwägung in Orientierung an den „relativ selbständigen“ Sachgebieten des Moralischen, Ästhetischen und Ökonomischen (13). Wie diese Sachgebiete in „letzten Unterscheidungen“ wie Gut und Böse, Schön und Häßlich, Nützlich und Schädlich gründen, so ergibt sich als Kriterium des Politischen die Unterscheidung von Freund und Feind. Diese Unterscheidung wird näher bestimmt: einmal dahin, daß sie nicht auf andere Unterscheidungen zurückgeführt werden kann. Der Feind braucht nicht böse, häßlich oder schädlich zu sein. Feindschaft und Freundschaft bezeichnen, unabhängig von allen Wertgegensätzen, den „äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation“ (14). Die Freund-Feind-Unterscheidung ist, wie wir sagen würden, „ursprünglich“. Sie hat zweitens eine „existenzielle“ Bedeutung. Der Feind ist durch sein „Anderssein“ in einer konkreten Situation „die Negation der eignen Art Existenz“ (15). Das Feindverhältnis hat drittens immer Bezug auf den „Ernstfall“, „die reale Möglichkeit des Kampfes“ und das bedeutet „die physische Tötung“. Der Krieg als „die äußerste Realisierung der Feindschaft“ muß also, wenn es Politik geben soll, „als reale Möglichkeit vorhanden bleiben“ (20 f.). Endlich handelt es sich bei der Freund-Feind-Unterscheidung nicht um „private Gefühle“, sondern um das Verhältnis von Gesamtheiten. Der Feind ist als *hostis*, nicht als *inimicus* zu verstehen. Diesen „Feind im politischen Sinne braucht man nicht persönlich zu hassen“, und deshalb hält Sch. das politische Feindverhältnis für vereinbar mit dem evangelischen Liebesgebot (16 f.). Der Gedanke der Gebietsautonomie leistet hier sein Äußerstes, indem er einer Person „private“ Liebe und „öffentlichen“ Haß (denn was sonst kann Verneinung freunden Andersseins bedeuten?) zumutet.

Nach den bisherigen Andeutungen könnte man annehmen, es handle sich hier um ein interessantes, aber unhaltbares Paradoxon. Offenbar vermag es den primitivsten Einwänden nicht zu widerstehen. Schon der Ansatz scheint verfehlt. Welchen Sinn hat es, Normgegensätze mit einer realen Gegensätzlichkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen zu parallelisieren? Weiter ist deutlich, daß das auf so fragwürdige Weise gewonnene Kriterium nicht leistet, was es soll. Es ist zunächst nicht imstande, eine angemessene Interpretation der außenpolitischen Sphäre zu liefern. Es hieße eine Umdeutung der Weltgeschichte mittels einer aus der Selbsterfahrung der modernen isolierten Subjektivität gewonnenen Kategorie vornehmen, wollte man die Kriege als Ausdruck gegenseitiger existenzieller Verneinung verstehen. In Wirklichkeit wird man finden, daß gerade die großen politischen Nationen ihre Feinde nicht mit der Beachtung ihres „Andersseins“ geehrt haben: sie hatten für etwas zu kämpfen. Ebensowenig aber gelingt es, mit Hilfe jener Unterscheidung die Sphäre des Innenpolitischen zu umschreiben und dadurch „einen vernünftigen Begriff von Souveränität und Einheit zu begründen“ (31). Wenn man den Staat als „die für die Freund- und Feindgruppierung maßgebende Einheit“ (27) definiert, die als solche „nach außen“ das Privileg des *jus belli* besitzt und die „im Innern“ alle Feindschaft relativiert und das *jus vitae ac necis* für sich in Anspruch nimmt, so trifft man zweifellos ein wesentliches Moment in der Konstituierung des Staates. In ähnlicher Weise hat auch Max Weber den Staat durch sein spezifisches Mittel, die „physische Gewaltsamkeit“, gekennzeichnet (Polit. Schr. S. 396 f.). Aber gerade die Einheit des Staates läßt sich nicht als ein Negativum, die Aufhebung oder Relativierung der Feindspannungen, gewinnen. Der antiken Staatsphilosophie galt die *politik* als das den Staat Zusammenhaltende (vgl. Aristoteles Pol. 1262b). Bei Sch. wird, obwohl seine Grundunterscheidung das Freund- und Feindverhältnis betrifft, tatsächlich nur vom Feind gesprochen. Der Freund bleibt im Zusammenhang dieser Theorie Nicht-Feind.

Diese Einwände sind billig zu haben. Aber obwohl sie recht behalten, verfehlen sie die Absicht der vorliegenden Untersuchung — eine eminent philosophische Absicht. Das ist zuerst an der Kritik des Ansatzpunktes deutlich zu machen. Es kann allerdings der Eindruck entstehen, als wollte Sch. im Sinn der wertphilosophischen Kulturtheorie

neben den autonomen Wertgebieten des Moralischen, Ästhetischen, Ökonomischen usw. eine autonome Politik begründen. Aber man wird trotz der Apologie für das Evangelium als Privatsache, trotz der Inanspruchnahme einer „reinen Erkenntnis“ und anderer Indizien zweifeln dürfen, ob es Sch. mit der Philosophie der autonomen Kulturnormen Ernst ist. Er gebraucht das Wort „Normativitäten“ mit unverkennbarer Geringschätzung, indem er es mit „Fiktionen“ (16) oder „Programmen“ (37) verschwistert und in Gegensatz zur „seinsmäßigen Wirklichkeit“ stellt. Gelegentlich erscheint sogar die Bereitwilligkeit, die Autonomie der verschiedenen Gebiete des menschlichen Lebens anzuerkennen, als Eigentümlichkeit des bekämpften Liberalismus (59). Sch. selbst aber will das Politische „nicht im Sinne eines eignen neuen Sachgebietes“ konstituieren (14), sondern ihm eine freilich nicht präzierte fundamentale Stellung einräumen. Die reale Freund-Feindgruppierung ist „seinsmäßig so stark und ausschlaggebend“, daß die „rein kulturellen“ Motive der Gruppierungen vor ihr zurücktreten. Sie werden den „irrationalen“ Bedingungen der „politischen Situation“ unterworfen. Diese aber gewinnt mit ihrem konstitutiven Bezug auf den „Ernstfall“ als die „maßgebende menschliche Gruppierung“ die Bedeutung eines Prototyps der Entscheidungssituation überhaupt. In ihr scheint für Sch. die „seinsmäßige Wirklichkeit“ gegenüber den mit Geringschätzung behandelten „Idealen, Programmen und Normativitäten“ (37) zu liegen. So verschiebt sich die Selbständigkeit des Politischen unmerklich in eine Vorordnung des Politischen. Dieser „Politizismus“ hat aber selbst (so sehr Sch. die Selbständigkeit der Politik gegenüber der Moral betonen mag) einen moralischen oder genauer existenzphilosophischen Sinn. In der ursprünglichen Kennzeichnung der politischen Sphäre soll gegenüber der ideologischen Entwirklichung die Wirklichkeit des wahren „Ernstes“ mit der von der Eventualität des Ernstfalls geforderten Todesbereitschaft zur Geltung gebracht und eine von dem Sekuritätsbedürfnis verdeckte „furchtbare“ Realität enthüllt werden. Die begrifflich nicht zu klarem Ausdruck gelangende, aber deutlich intendierte Vorordnung des Politischen im Lebensgesamt hat also den Sinn, die Echtheit des Lebens seiner ideologischen Verfälschung gegenüberzustellen. Die Frontstellung gegen die Ideologie hat jedoch zugleich eine konkret politische Bedeutung. Sie ist identisch mit der polemischen Wendung gegen den Liberalismus.

Alle politischen Begriffe sind nach Sch. gebunden an eine konkrete Situation, und das muß im Zusammenhang seiner Theorie bedeuten, an eine konkrete Gegensätzlichkeit. Von diesem Boden abgelöst verlieren sie den ihnen ursprünglichen „polemischen Sinn“ und werden zu „leeren und gespenstischen Abstraktionen“ (18; vgl. auch Carl Schmitt, Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre. J. C. B. Mohr, Tübingen 1930. S. 5). Der Satz, daß jeder politische Begriff ein polemischer Begriff ist, wird auch auf Sch. eigne Theorie anzuwenden sein. Der Feind, den sie im Auge hat, ist der Liberalismus. Aus dieser Feindschmerz gewinnt die übrigens so künstliche Begriffsbestimmung des Politischen von dem Freund-Feind-Verhältnis her ihr Leben und ihre Aktualität. Der Liberalismus ist es, der die Wirklichkeit, in der „immer nur konkrete Menschen oder Verbände über andere konkrete Menschen oder Verbände herrschen“ dadurch verdeckt, daß er sie „durch abstrakte Ordnungen oder Normreihen“ regiert denkt (59). Gegen ihn und seine Kulturphilosophie — die Philosophie der autonomen Werte — richtet sich das existenzphilosophische Ethos der Untersuchung. Der Liberalismus ist es, der als „konsequenter Individualismus“ niemals eine „liberale Politik“, sondern als Negation des Politischen immer nur eine „liberale Kritik der Politik“ zustande bringen kann (56 f.) und der mit seinen Neutralisierungen und Entpolitizierungen „alle politischen Vorstellungen in einer eigenartigen und systematischen Weise verändert und denaturiert“ hat (55). Gegen ihn richtet sich die scharfe Herausarbeitung der Eigenart des Politischen und seine existenzphilosophische Vorordnung. Es ist für den Liberalismus nach Sch. charakteristisch, daß er sich „in einer typischen, immer wiederkehrenden Polarität von zwei heterogenen Sphären, nämlich von Ethik und Wirtschaft, Geist und Geschäft, Bildung und Besitz“ bewegt (57). Wie man sieht, versteht Sch. das Individuum des liberalen Individualismus als die bodenlose „entfremdete“ Individualität, als Bourgeois im Sinne von Marx. Entsprechend diesem seinem „Dilemma von Geist und Ökonomik“ hat der Liberalismus versucht, „den Feind von der Geschäftsseite her in einen Konkurrenten, von der Geistesseite her in einen Diskussionsgegner aufzulösen“ (15). Gegen die neutralisierende Auflösung durch den Liberalismus richtet sich also die Theorie der Freund-Feind-Unterscheidung.

Das Eintreten für existenzielle Echtheit gegen Zersetzung in „reinen Geist“ und „bloßes Geschäft“ führt die politische Entscheidung gegen den Liberalismus mit sich. Entsprechend der konkreten Situation, aus der hier Begriff und Gegenbegriff erst ihren vollen Sinn empfangen, bedeutet das zugleich Entscheidung für den „Pluralismus der Staatenwelt“ (41) gegen den „Weltbürgerstaat“, oder konkreter gesprochen, für den kriegsgeribenen Nationalismus gegen die Völkerbunds-idee, für den Obrigkeitsstaat gegen die liberale Demokratie.

Es liegt nahe, hier von der existenzphilosophischen Substruktion einer persönlichen politischen Entscheidung zu sprechen. Doch mit dieser Vergrößerung würde man nur das echte Problem, mit dem Sch. kämpft, verdecken. Sch. wehrt sich mit Recht gegen die Abstempelung seiner Theorie als „bellizistisch“ oder „militaristisch“ (21). Sie soll mit Hoffnungen, Wünschen oder pädagogischen Absichten nichts zu tun haben, sondern, unbeirrt von Illusionen oder normativen Ansprüchen, „klare Erkenntnis und Beschreibung politischer Phänomene und Wahrheiten“ enthalten (53). Sch. zeigt sich hier, im Widerspruch zu seinem existenzphilosophischen Ansatz und zu seiner Lehre von der Situationsbedingtheit der politischen Begriffe, als Vertreter der Autonomie wenigstens eines „Sachgebietes“, der Erkenntnis, und somit als pflichtig der dem Liberalismus zugeschriebenen Kulturphilosophie. Die in Anspruch genommene Erkenntnisautonomie gibt zunächst den allem persönlichen Belieben entzogenen Rechtsgrund für die Bekämpfung des Liberalismus. Der Liberalismus, unerachtet seiner prinzipiellen Leugnung des spezifisch Politischen, ist darum nicht weniger politisch relevant. Gerade seine Entpolitisierungen gewinnen in einer politischen Situation einen eminent politischen Sinn (48). Sie schaffen eine ideologisch verdeckte Politik. Der liberale Begriff der „Menschheit“ z. B. ist ein „besonders brauchbares ideologisches Instrument imperialistischer Expansion“ (42). So läßt sich also im Namen der autonomen Wahrheit gegen den Liberalismus vorgehen. Vor dem Mut zur unbedingten Wahrhaftigkeit zerfallen seine für den Menschen schmeichelhaften und angenehmen Verdeckungen und die Wirklichkeit tritt hervor, wie sie ist.

Doch ist es nicht möglich, Theorie und Polemik auf dieser Basis wirklich durchzuführen. Sch. erfährt sozusagen am eignen Leib, daß der „liberale“ Gedanke der Autonomie — hier der Erkenntnisautonomie — versagt. Die Wirklichkeit, um die es dabei geht, „ist“ nämlich überhaupt nicht im Sinne eines statischen und sachlichen Seins. Vielmehr, „wird“ sie, und, was darüber noch hinausgeht, sie wird gelebt und, in bestimmten Grenzen, „gemacht“. Aus der Eigenart dieser geschichtlichen, „unsachlichen“ Wirklichkeit entspringt die Verlegenheit jeder Theorie, die sich ihr „wie einer Sache“ mit dem Anspruch autonomer, sachwissenschaftlicher Erkenntnis gegenüberstellen und wissen will, „wie sie ist“. Die erste Schwierigkeit ergibt sich aus dem dynamischen Charakter des Gegenstands, d. h. aus der geschichtlichen Wandlung, die als unbestimmter Inbegriff von offenen Möglichkeiten in die Zukunft weist. Kann nicht eines Tages der Staat von dem pazifisierten Erdball verschwinden? Sch.s Aussagen über das Politische hätten dann eine nur historische Bedeutung. Diese erste Schwierigkeit ist leicht zu beheben, wenn man sich nur entschließt, die Begrenzung des Gültigkeitsanspruchs der Theorie auf historische Empirie anzunehmen. Sch. scheint dazu bereit zu sein. Auf die Frage nach der Möglichkeit eines in seinem Sinn unpolitischen Zustands antwortet er: „Ob und wann dieser Zustand der Erde und der Menschheit eintreten wird, weiß ich nicht“ (42). Vorläufig ist er jedenfalls nicht da, und es handelt sich darum, das Vorhandene zu erkennen.

Aber offenbar reicht diese Auskunft nicht hin. Es gehört nämlich weiter zum Charakter des Gegenstandes, daß er nicht einmal im Sinne eines empirisch wandelbaren Faktums „vorhanden“ ist. Er wird vielmehr „unter unseren Händen“ ständig durch uns selbst. Jeder Begriff, den wir über ihn bilden, ist ein „Leitbegriff“ — für uns, die wir uns in der uns selbst mitumfassenden Wirklichkeit orientieren, für diese Wirklichkeit, die durch uns wird, indem wir sie als so oder so seiend ansprechen. Um dies auf unseren Fall anzuwenden und zugleich an ihm zu veranschaulichen: Solange es mächtige politische Bestrebungen gibt, die daraufhinzielen, den politischen Zustand im Sinne Sch.s zu beseitigen, hilft der Hinweis auf die von niemandem bezweifelte Aktualität dieses Zustands nichts. Er befriedigt als historische Feststellung nicht das hier vorliegende spezifische Interesse der Erkenntnis. Jene „weltbürgerlichen“ oder gegenstaatlichen Bestrebungen machen für sich den Anspruch, die „wahre“ Politik zu vertreten und dieser

Anspruch steht zur Beurteilung. Sch.s Theorie, als empirisch-historische These verstanden, streitet nicht gegen einen derartigen Anspruch, vielmehr wäre sie von ihm her gegesehen schlechthin uninteressant, interessant nur insofern, als sie Material zur Beurteilung der eignen politischen Situation liefert.

Sch. denkt im Grunde nicht daran, sich vor dieser Schwierigkeit mit seinem vorsichtigen „ich weiß nicht“ endgültig zu decken und im Sinn eines positivistischen Empirismus zu resignieren. Seine Theorie ist im besten Sinne „interessant“, d. h. interessiert an der Sache, um die es hier eigentlich geht — an der Sache, die, der Philosophie und der politischen Praxis gemeinsam, in dem sokratisch-platonischen Problem der „wahren Politik“ enthalten ist und die letzten Endes auf die Frage $\tau\acute{\iota}$ ἀρχόν; hindrängt. Aber Sch., der sich durch die Eigentümlichkeit seines Gegenstandes, durch den „praktischen“, auf Entscheidung angelegten Charakter der geschichtlich-menschlichen Wirklichkeit, vor diese letzten Fragen gestellt sieht, kann sie, seiner erkenntnistheoretischen Grundhaltung, der Orientierung an einem „autonomen“ Erkenntniswert entsprechend, nicht als solche erfassen. So zeigt sich vor dem für das Ergebnis seiner Untersuchungen entscheidenden Probleme eine merkwürdige Unsicherheit. Sobald er die Resignation auf Empirie mit zeitlich begrenztem Geltungsanspruch verläßt, schwankt er zwischen metaphysischer Aussage d. h. Setzung eines transhistorischen oder für Geschichte konstitutiven Seins und praktischer Stellungnahme.

Die unbefriedigende Feststellung „so weit ist es jedenfalls noch nicht“, mit der Sch. die faktische Infragestellung des „Politischen“ in seinem Sinn und den aus ihr sich ergebenden Einwand abwehrt, soll zunächst anthropologisch unterbaut werden. Aus dem Wesen des Menschen soll begrifflich gemacht werden, daß es überhaupt nicht „so weit“ kommen kann, daß also das Politische eine Kategorie des geschichtlichen Seins, nicht ein Phänomen des geschichtlichen Wandels ist. Der Mensch ist als von Natur „gut“ und „harmlos“ oder als „böses“, „gefährdetes“ Wesen zu betrachten. Die Annahme der „natürlichen Güte“ und die radikale Verneinung des Staates durch den Anarchismus stehen in engem Zusammenhang. Aber auch der Liberalismus wird dazu neigen, den Menschen als gut zu betrachten, wenn er auch darin nur ein Argument sieht, „mit dessen Hilfe der Staat in den Dienst der ‚Gesellschaft‘ gestellt wird“ (48). Im Gegensatz dazu setzen alle „echten politischen Theorien“ den Menschen als „böse“ voraus, d. h. „keineswegs als unproblematisches, sondern als ‚gefährliches‘ und dynamisches Wesen“ (49). Der „anthropologische Optimismus“ ist nicht imstande, das Urphänomen des Politischen, die „reale Möglichkeit eines Feindes“ zu begreifen (51). Als Muster einer pessimistischen Auffassung vom Menschen erscheint die Lehre vom Naturzustande als *bellum omnium contra omnes*, und Hobbes wird unter diesem Gesichtspunkt als „großer und wahrhaft systematischer Denker“ gerühmt (52). Von dieser anthropologischen Grundanschauung ist offenbar auch eine pragmatische Erwägung getragen, die weiterhin die Unentrinnbarkeit des Politischen demonstrieren soll. Der Pazifismus müßte, um politisch wirksam zu sein, einen „Krieg gegen den Krieg“ zu entfesseln imstande sein. Ein Krieg dieser Art müßte, wie Sch. aus dem Gesichtspunkt einer humanitären Moral wertet, ein besonders „unmenschlicher“ Krieg sein, da er mit der moralischen Herabsetzung des Feindes verbunden wäre (46). Diese Argumentation setzt aber, statt für sich beweiskräftig zu sein, voraus, daß sich jede politische Idee und so auch die des Pazifismus, nur in einer neuen Feindschuldung verwirklichen könne — was freilich zu einem Selbstwiderspruch aller pazifistischen Politik führen würde.

Nun dürfte Sch. selbst weit davon entfernt sein, die Anthropologie für ein logisch tragfähiges Fundament zu halten, auf das sich die Behauptung von der Ungeschichtlichkeit des Politischen begründen ließe. Mit einer verwirrenden Bereitwilligkeit, Zugeständnisse an die im Grunde doch preisgegebene Autonomie der „Sachgebiete“ zu machen, will er eine ganze Serie von „Anthropologien“ zulassen, eine Anthropologie des Pädagogen, Juristen, Theologen usw. (50 f.). Angesichts dieser relativistischen Freiheit nimmt es nicht wunder, wenn Sch. statt von einer Theorie von einem „anthropologischen Glaubensbekenntnis“ (46) spricht. Alles in allem kann die Anthropologie die These von der Ursprünglichkeit und Ungeschichtlichkeit der politischen Sphäre bestenfalls glaublich machen, nicht begründen. Doch hängt alles an der Bewährung dieser These. Sie ist die theoretische Basis für den Kampf gegen den Liberalismus, der als Negation des Politischen gezeichnet wird. Diese Basis hält, wie wir sahen, einer Prüfung nicht stand. Sie kann nicht mehr als ein unverpflichtendes Dafür-

halten bieten. In diese Lücke der logischen Beweisführung springt nun die praktische Entscheidung ein. Es ist unverkennbar, daß Sch. nicht nur als Theoretiker den Liberalismus und seine anonyme Gegenmöglichkeit, die Anthropologie des guten, harmlosen und die des bösen, gefährdeten Menschen konfrontiert. Er hat sich vor aller Theorie für eine der beiden Möglichkeiten entschieden. Seine Ausführungen sind von einer leidenschaftlichen, wenn auch verhaltenen und verdeckten Abneigung gegen den Liberalismus und sein Weltbild getragen.

Wir können von unserm Standpunkt dieses Mitwirken einer praktischen Entscheidung (die nicht „Geschmack“ oder „Vorliebe“ bedeutet, sondern eine echte Verpflichtung einschließt) nicht als einen „Fehler“ betrachten. Im Gegenteil meinen wir, daß sich darin ein Gesetz der „Sache selbst“, die Unabweisbarkeit der Frage nach dem ἀρχαῖον, d. h. hier nach der „richtigen“ Politik, kundgibt. Nur würden wir freilich ein Bewußtsein dieses Sachverhalts fordern, während bei Sch. die praktische Stellungnahme verdeckt sein muß, weil sie der in Anspruch genommenen Haltung reiner Sachkenntnis widerstreitet. Aber hier läßt sich ein, wenn auch nicht logisch gerechtfertigter, so doch verständlicher Zusammenhang aufzeigen. Ist doch der von Sch. vertretene Anspruch auf „reine Erkenntnis“ in sich selbst zweideutig. Die Objektivität dieser Erkenntnis bewährt sich für ihn besonders darin, daß sie erschreckende Sachverhalte zum Entsetzen sekuritätsbedürftiger Gemüter unerschrocken ins Auge faßt. Diese Unparteilichkeit ist nicht die Indifferenz der logischen Autonomie, sondern sie nähert sich der Ideologie mit umgekehrtem Vorzeichen: dem von Nietzsche eingeführten „Pragmatismus der Selbstvernichtung“. Erkenntnis muß im Mut zur Wahrhaftigkeit ausgehalten werden; sie ist durch sich selbst lebensfeindlich. Dies alles wird hier nicht ausdrücklich, schwingt aber hörbar mit. Diese nicht indifferente, sondern „dämonische“ Kälte der Objektivität verträgt sich recht wohl mit der hier vorliegenden praktischen Entscheidung, die als Entscheidung gegen den Liberalismus und seine Anthropologie zugleich eine Bejahung des „bösen“ Menschen ist. Dem entspricht auch die Stellung des Naturzustandes in Sch.s Theorie. Sch. beruft sich sehr zu Unrecht auf Hobbes.¹ Er müßte sich auf Rousseau berufen. Der Naturzustand als Krieg aller gegen alle ist für den Klassiker Hobbes ein factum brutum, das durch Politik d. i. durch den Staat überwunden werden muß. Der Naturzustand ist für den Romantiker Sch. ein Ideal, das durch Politik wiederhergestellt werden muß. Eine „Rückkehr zur unversehrten, nicht korrupten Natur“ bereitet sich — diese Hoffnung läßt er durchblicken — „schweigend und im Dunkel“ vor (80). Das ist freilich ein umgekehrter Rousseau: Aus dem Schäferidyll ist — mit einiger Übertreibung gesagt — ein Raubtieridyll geworden.

Aus dieser Region spielen verführerische Reflexe eines ästhetischen Dekadenz-Immoralismus über die bewußt knappe und harte Rationalität der Gedankenformung. Aber sie ist weit entfernt, an das Zentrum des sich vor unsern Augen abspielenden leidenschaftlichen Denkprozesses heranzureichen. Das „Böse“ der menschlichen Natur, dem hier die praktische Entscheidung zugute zu kommen scheint, ist nur die Außenseite des „existenziellen Ernstes“, dem sie in Wahrheit zufällt. So stoßen wir durch die nichtige Sphäre des immoralistischen Gedankenspiels auf einen echten Grund, auf die praktische Entscheidung, die verpflichtend den theoretischen Geltungsanspruch nicht aufhebt, sondern trägt. Der „böse“, „gefährdete“ Mensch ist zugleich und — wie uns scheint — wesentlich der Mensch, dem es Ernst ist, der etwas hat, wofür er zu sterben und zu töten bereit ist. Dem steht gegenüber der Mensch, der mit der Aufhebung der Möglichkeit des echten Feindverhältnisses bei der „geistigen Neutralität“ und damit zugleich bei dem „geistigen Nichts“ angelangt ist (79). Die Farben, mit denen der etwa mögliche „idyllische Endzustand der restlosen und endgültigen Entpolitisierung“ (42) gemalt wird, stammen aus dem Gedanken des existenziellen Verfalls, des „kulturellen Todes“ in der Neutralität (79). Hier fassen wir den Ursprungsboden der Apologie des Politischen und der Polemik gegen den Liberalismus — ein Boden, der die Frage: Entscheidung oder Fundierung nicht zuläßt, da die Entscheidung hier die Möglichkeit der Fundierung begründen soll.

Aber das ist die Frage: ob es gelingt, auf diesem tief gelegten Grund eine Theorie des Politischen zu begründen. Diese Frage muß verneint werden. Das „existenzielle“

¹ Über Sch.s Verhältnis zu Hobbes vergleiche man die „Anmerkungen“ von Leo Strauß im „Archiv f. Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ 67. Bd. S. 732 ff.

Denken bleibt dem Bereich des Politischen genau so fern wie das von ihm als Gegenfigur entworfene „liberale“ Denken. Die „Nähe“, die ein wesenhaftes Erfassen ermöglicht, bedeutet ja weder Intimität der Einzelkenntnis noch Unerrochenheit vor der Realität des Ganzen. Politik ist weder ein „Fach“ noch ein elementarisches Phänomen wie Hochgebirge oder Hochsee. Politik ist eine Form menschlichen Handelns. Die „Nähe“ der Theorie bedeutet hier: daß sie sich diesem Tun einzuschalten vermag, daß sie imstande ist, Inhalte, Ziele des politischen Handelns als „sinnvoll“, „richtig“ zu begründen — eine Aufgabe, die freilich über alle positive Wissenschaftlichkeit hinausliegt. Das liberale Individuum in der Konstruktion Sch.s ist das Individuum, das dieses „fundierte“ Verhältnis zur Politik und damit zugleich zur Wirklichkeit überhaupt verloren hat. Es ist das vor das Nichts geratene, „leere“ Individuum. Aber das „existierende Individuum“, das Subjekt der Politik Sch.s, ist mit dem liberalen Individuum im Grunde identisch, allerdings zugleich seine komplementäre Entsprechung. Auch das existierende Individuum Sch.s hat zum Inhalt — Nichts. Solange der Prozeß der Neutralisierung der geistigen Gebiete (wie ihn Sch. in dem der vorliegenden Schrift beigefügten Vortrag schildert) nicht beendet ist, kann es keine Existenz, keine Existenzverneinung und kein Feindverhältnis im Sinne Sch.s geben. Man hat in den geistigen Sphären Inhalte, in denen man lebt, für die man eintritt und für die man kämpfen kann. Erst nach vollzogener Neutralisierung tritt das nackte Eigensein der weltlosen Existenz hervor, die sich, aller Inhalte beraubt, nur in der Negation des Andersseins als „sie selbst“ bezeugen kann. Zugleich aber, sagen wir, verhält sich das existierende Individuum komplementär zu dem liberalen Individuum, etwa wie der „Einzig“ Kierkegaards sich zu dem Bourgeois bei Marx verhält. Das liberale Individuum verdeckt seine Leere durch „Fiktionen und Normativitäten“, und die Nichtigkeit dieser seiner Scheinhalte kommt in der Zweideutigkeit seines Daseins zwischen „Geist“ und „Geschäft“ zum Ausdruck. Die Verdeckung der eigenen Leere bedeutet zugleich eine ideologische Verhüllung der Politik und ihres den Scheinbedrohenden Ernstes. Das existierende Individuum hingegen faßt das Nichts, vor das es geraten ist, ins Auge. Es leidet daran. Das existierende Individuum faßt auch die Politik ins Auge. Dabei wird sein Leiden akut als Unentschiedenheit: es empfindet die Leere dessen, der nicht „mittun“ kann, der die Sache, um die es jeweils geht, niemals zu seiner eignen machen kann. So wird ihm die Politik zur Idee seiner eignen verlorenen Inhaltlichkeit. Es geht ihm dabei nicht um den Wesensgehalt des Politischen, sondern um das Politische als Probe der Existentialität. Daher erfährt er statt des ganzen Phänomens ein Randphänomen: den Kampf. In einer seltsamen Veräußerlichung seines viel tiefer begründeten Begriffes von „Ernst“ sieht es in der Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft die Probe der Echtheit. Aber in dieser Idealisierung des Politischen überwindet es seine Unentschiedenheit nicht und bleibt im Grunde mit seinem Gegenbild, dem liberalen Individuum, identisch. Das liberale Individuum (so könnte man die Differenz in der Identität bezeichnen) ist entschieden, sich nicht zu entscheiden — es leugnet die Entscheidungssphäre. Das existierende Individuum ist entschieden, aber nicht zu etwas, sondern nur zur Entschiedenheit überhaupt — es idealisiert die Entscheidungssphäre. Am Schluß des Buches heißt es: „aus der Kraft eines integren Wissens entsteht die Ordnung der menschlichen Dinge. Ab integro nascitur ordo.“ Aber das existierende Individuum, das diese Untersuchungen trägt, ist per definitionem unfähig, sich in irgendeine Ordnung zu integrieren.

Es ist nicht schwer, aus den Thesen Sch. Folgerungen zu ziehen, die dem Nationalismus zugute kommen. Aber im Grunde ist mit dieser Theorie weder dem Nationalismus noch dem Liberalismus oder Sozialismus oder einer sonstigen politischen Richtung geholfen. Für die beiden Letztgenannten versteht sich das von selbst. Aber auch eine Theorie der Nationalstaatlichkeit muß bei allem Rückgang auf die unmittelbare nationale Existenz dieser Unmittelbarkeit in Inhalten, Forderungen oder Idealen explizieren. Für das Subjekt der Existenzphilosophie bleiben diese einigenden Inhalte, für die gelebt und gestorben werden kann, prinzipiell unzugänglich. Daher wird der politische Mensch aus dieser Theorie des Politischen wenig gewinnen können. Um so tiefer wird dieses Buch diejenigen ergreifen — und ihrer sind vielleicht in Deutschland viele — die eben zur Politik erwachen. Es ist selbst auf dem Weg zum Politischen — ein wahrhaft philosophischer Gang, auf dem es trotz allem Aufwand an glänzender Dialektik und trotz leidenschaftlichem Willen zum Ziel scheitert. Aber so ist es als das philo-

sophische Bewußtsein der politischen Entwurzelung „wahrer“ als andere sehr viel „richtigere“ Theorien des Politischen.
 Berlin.

Priv.-Doz. Dr. Helmut Kuhn.

Semper, Max, Dr., Prof. an der Techn. Hochschule Aachen: *Rassen und Religionen im alten Vorderasien*. Mit Titelbild, 8 Textabbildungen und 8 Tafeln. (Kulturgeschichtl. Bibliothek, begr. von W. Foy. I. Reihe, 6. Band). Carl Winters Universitätsbuchhdl., Heidelberg 1930. X, 468 S.

„Das hier vorgelegte Buch enthält Einzeluntersuchungen als Vorstudien zu einer charakterologisch gerichteten Kultur- und Religionsphilosophie. . . . Zur Kennzeichnung des Rahmens, in welchem die Dinge hier gesehen sind, des Standpunktes, der Voraussetzungen und der Grundsätze der Betrachtung stehe hier vorweg das Geständnis, daß diese Schrift ursprünglich den dritten Band eines zusammenfassenden Werkes bilden sollte, dessen erster Band eine hauptsächlich auf Geologie und Biologie begründete, charakterologisch auf die Eigenart der deutschen Denkweise eingestellte Weltanschauung vortragen sollte, während der zweite die naturphilosophischen und naturwissenschaftsgeschichtlichen, der dritte die religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Grundlagen beizubringen gehabt hätte. Dieser letzte Band liegt hier allein vor. . . . und so ist jetzt in dieses Buch, besonders in die Einleitung und in den Schlußabschnitt, manches eingegangen, das eigentlich im ersten Bande des geplanten Gesamtwerks und dort in weniger skizzenhafter Durchführung seinen Platz gehabt hätte.“

Diese Bemerkungen des Vorworts charakterisieren deutlich Wesen und Ziel des Werkes. Der Verfasser, der Geologe und Paläontologe der Aachener Hochschule, ist durch seine kulturphilosophischen Interessen auf das Studium der Geistesgeschichte Vorderasiens geführt worden; dieses neue Gebiet, dessen zentrale Bedeutung für die Menschheitsentwicklung er mit klarem Blick erkannte, nahm ihn mehr und mehr gefangen, so daß er sich gedrängt sah, es für sich und andere in großangelegter Gesamtdarstellung darzulegen. Das Buch, das er geschaffen, trägt deutlich die Kennzeichen seiner Entstehung: es verzichtet auf philologische Einzeluntersuchungen und verliert deshalb nirgends den Blick auf das große Ganze, es geht über manche Details hinweg und bietet dafür ein Gesamtbild von lebendiger Anschaulichkeit, wie es nur der zu geben vermag, dem der Gegenstand seiner Forschung nicht totes historisches Material geblieben, sondern lebensvolle Wirklichkeit und schicksalhafter Lebensinhalt geworden ist. Dadurch, daß der Verfasser ursprünglich als Naturwissenschaftler an den Stoff herantrat, weiß er ihm neue Gesichtspunkte abzugewinnen. Beachtenswert sind z. B. seine Ausführungen S. 8, wo er gegen die weitverbreitete Hypothese Front macht, die Eigenart der indischen Philosophen sei als eine Wirkung des erschlaffenden Tropenklimas zu erklären, und S. 430, wo er biologische Gründe gegen die Spenglersche Schichtsmorphologie geltend macht.

Das Werk wird durch eine methodologische Einleitung eröffnet und gliedert sich dann in vier Bücher. Das erste behandelt die Ethnographie des alten Vorderasiens (Indogermanen, Volkstum in Syrien und Babylonien, die Kaukasier, die Völker der Ägäis), das nächste arische und kaukasische Götter (Indra, Mithras, Anahita); das dritte Buch ist einer Schilderung der ägäischen und kleinasiatischen Religionen gewidmet, und das letzte schließlich den Problemen der Geistesarten und Kreuzungen. Ein ausgedehntes Literatur-Verzeichnis und ein brauchbarer Index erhöhen die leichte Benutzbarkeit der Arbeit.

Es versteht sich von selbst, daß bei einem umfangreichen Werke, das, wie das vorliegende, zahlreiche, von der historischen Forschung nur in kleinem Umfange aufgehellte Fragen behandelt, gegen manche Punkte Bedenken geltend gemacht werden können. So ist die S. 9 vertretene Anschauung, daß die Völker, die vor dem Eindringen der Arier Indien bewohnten, nicht die Kraft besaßen, selbständig eine Kultur zu schaffen, die früher allgemein-herrschend war, heute nicht mehr halthar, seitdem die Ausgrabungen in Mohenjo Daro und Harrappa gemacht und die dravidischen Literaturen näher erforscht worden sind. Auch die S. 387 ff. entwickelten Ansichten über den Hinduismus und den Buddhismus werden den Verhältnissen nicht gerecht. Es wäre zu wünschen, daß eine hoffentlich einmal notwendig werdende neue Auflage dem Verfasser

Gelegenheit gibt, derartige Schönheitsfehler an seinem von hohem idealistischem Schwunge getragenen, gedankenreichen Werke auszumerzen, um es auch in Punkten, die für das Buch an sich von peripherer Bedeutung sind, zu dem zu machen, was ihm als letztes Ziel vorschwebt — zu einer in sich abgesonderten Darstellung der „Zusammenhänge zwischen Volkstums- und Religionsgeschichte im alten Vorderasien von der Ägäis bis Indien“.

Königsberg i. P.

Prof. Dr. Helmuth von Glasenapp.

II. ERKENNTNISTHEORIE UND LOGIK

Aaron, R. I., *The Nature of Knowing*. Williams and Norgate, London 1930. 154 S.

Worin besteht Erkenntnis? Diese Frage sucht der Verfasser dieses Buches zu klären. Er geht von der Tatsache aus, daß wir irgendwie wissen; denn die Behauptung, nichts zu wissen, setze ebenfalls Wissen voraus, und wenn wir glauben, bloß eine Meinung zu haben, so beruht diese Zurückhaltung doch, wie der Verfasser meint, auf einem Wissen. Welches ist aber die Quelle, die zu diesem Wissen führt?

Es kann nicht die sinnliche Erfahrung sein; denn dadurch allein, daß ich z. B. einen grauen Fleck sehe, kann ich nicht dazu kommen zu sagen, es existiere eine Mauer. Sinnliche Eindrücke sind immer in gedankliche Zurechtlegungen eingebettet. Der Sinneseindruck allein gibt keine Erkenntnis; er gibt auch nicht bloß eine relative Erkenntnis. Es ist nicht möglich, die Theorie aufrechtzuerhalten, wonach die Sinnlichkeit sich nur auf die Erscheinungswelt beziehe, und die Wirklichkeit in den Gesetzen bestehe, die der Verstand der Natur oder der Erscheinung vorschreibe. Ebensowenig ist die Wirklichkeit als eine durch den Verstand widerspruchlos konstruierte Erscheinungswelt zu denken, indem man annimmt, die sinnliche Erfahrung gebe uns ein verworrenes Bild der Welt, das der Verstand nur zu klären habe, und zwischen dem Verstand und der Wirklichkeit bestehe eine Art prästabilisierte Harmonie, die es nur explizit zu machen gelte. Herr Aaron vertritt die Ansicht, daß uns die Sinnlichkeit zur Wirklichkeit hinführt (sei es äußere oder innere Wirklichkeit), aber uns nicht zugleich belehrt, worin sie besteht. Alle Sinnlichkeit muß eben durch das Denken interpretiert werden, wenn sie nicht nach Kant blind bleiben soll.

Das Denken setzt nun seinerseits gewisse Axiome voraus: Satz des Widerspruchs, der Identität, des ausgeschlossenen Dritten. In ihnen glaubt der Verf. Eigenschaften des Wirklichen erblicken zu dürfen. Aber diese axiomatische Evidenz ist nicht ein abgesondertes Gebiet der Erkenntnis, das sich auf eine besondere Sphäre beschränken läßt, und dem zeitliche Priorität zukommt; diese Erkenntnis ist vielmehr allgemein und in jedem Erkenntnisprozeß irgendwie vorhanden. Herr Aaron kritisiert sodann die Theorie, wonach die Begriffe nur Instrumente seien, um die Welt besser zu verstehen, selber aber als bloße Abstraktionen keinen Erkenntniswert besitzen sollten. Nach Herrn Aarons Ansicht braucht man doch auch Erkenntnis dazu, um die geeigneten Abstraktionen zu finden. Die Begriffe vermitteln Erkenntnis; sie sind aber selber auch ein Stück Erkenntnis. Mittelbare Erkenntnis ist nun ferner auch nur psychologisch mittelbar, vom Erkennen aus als der Gewißheit eines Sachverhaltes betrachtet sehen wir auch in der mittelbaren Erkenntnis die Konklusion als unmittelbar in den Prämissen enthalten. Man müsse eben in der Erkenntnis zwischen dem Logischen und dem Psychologischen zu scheiden wissen.

In einem dritten, recht interessanten Abschnitt untersucht der Verfasser die Beziehung der wissenschaftlichen Erkenntnis zum ästhetischen Erkennen und zur Glaubenserkenntnis. Er glaubt, daß formal überall der gleiche Erkenntnisakt vorliegt, daß uns hier wie dort nach vorbereitendem Ringen die Wirklichkeit intuitiv gewiß werde; nur seien die Vorbereitungen von sehr verschiedener Natur. Abschließend glaubt Herr Aaron die These wagen zu dürfen, daß Erkenntnis, d. h. der eigentliche Akt des Erkennens im Unterschied zum ganzen Erkenntnisprozeß als psychologischem Vorgang, in einer intuitiven Erfassung der Wirklichkeit bestehe. Herr Aaron gibt zu, daß es Fälle gibt, wo wir uns über die Evidenz der Intuition täuschen, wo wir behaupten zu wissen, wo wir im Grunde nur eine Meinung haben sollten, aber er glaubt nicht, daß diese Gefahr des Irrtums die allgemeine These erschüttern könne, daß die Erkenntnis in der intuitiven Erfassung der Wirklichkeit bestehe.

Der Verfasser will also nicht weiter vordringen und etwa untersuchen, was letzten Endes inhaltlich als gewußt gelten kann, und prüfen, ob und warum wir berechtigt sind, diesen Inhalt als letzte Wahrheit anzusehen. Diese größeren Fragen will Herr Aaron ausdrücklich nicht berühren. Er hat es sich zur Aufgabe gesetzt, lediglich den formalen Charakter der Erkenntnis zu beschreiben. Ob man sich allerdings in der Philosophie auf diese Weise bloß auf eine Vorfrage beschränken darf, das ist eine Frage, die wir wohl nicht ohne weiteres in bejahendem Sinne entscheiden möchten. Und wenn uns so auch die ganze Abhandlung auf der *Petitio principii* zu beruhen scheint, daß es Wissen überhaupt gibt — denn es ist zum mindesten ebenso denkbar, daß sich die Philosophie zwischen Zweifel und Glaube bewegt und nicht zwischen Wissen und Nichtwissen —, so werden wir doch durch manche originelle Gedankengänge überrascht, die uns das Buch lesenswert machen, um so mehr, als es stilistisch einfach und immer sehr klar geschrieben ist.

Liestal-Bern.

Privatdozent Dr. H. Gauß.

Bumke, Oswald, o. ö. Prof. a. d. Univ. München. *Die Psychoanalyse. Eine Kritik.* Julius Springer, Berlin 1931. 75 S.

Das Verdienst der vorliegenden Schrift, die aus einem von Bumke bei der 91. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Königsberg am 10. September 1930 gehaltenen und viel beachteten Vortrag hervorgegangen ist, liegt in der erkenntnistheoretischen Fragestellung. Die Schöpfung Freuds ist nicht bloß eine medizinische Angelegenheit, sie ist nicht bloß als ein Unternehmen psychiatrischer Diagnostik und Therapie zu verstehen, sondern sie will auch eine „Wissenschaft“ sein. Auf dieses Merkmal ihrer Bedeutung richtet Bumke sein Augenmerk und seine Kritik. So gestaltet sich seine Untersuchung zu einer Beleuchtung und Prüfung der von Freud befolgten Methode, die unser Verfasser mit aller Objektivität herauszuarbeiten sucht. Aber gerade diese Methode ist derjenige Zug der Psychoanalyse, den B. mit aller Schärfe bekämpft und ablehnt: „Freuds Dogmen lehne ich ab, und noch mehr als den Inhalt seiner Lehre bekämpfe ich seine Methode“ (S. 5; auch S. 49 u. ö.). Sie erscheint ihm als ein Niederschlag willkürlicher und romantischer Spekulationen, die als Begründung für unexaktes Denken herhalten sollen. Mit dieser psychoanalytischen Methode könne man alles beweisen, „weil sie sich weder auf unwiderlegliche Tatsachen stützt noch auf ein klares verstandesmäßiges Erkennen“ (S. 9 u. ö.). Denn wie verläuft das psychoanalytische Beweisverfahren? Welches ist die für dieses Verfahren bezeichnende Kategorie? Es operiert mit dem alles beherrschenden Begriff des Symbols. Dieser Verwendung des Symbolgedankens gegenüber fragt Bumke: „Wenn alles, was Menschen denken, sagen, schreiben und tun, in Wirklichkeit Symbol für ganz etwas anderes ist oder sein kann, woran soll sich unser Geist dann noch halten, und wie ist dann noch Wissenschaft möglich?“ (S. 42.) Welche Kriterien erkennt Bumke nun an, um das Wesen der Wissenschaft zu bestimmen? In maßgebender Weise nur diejenigen, die durch die alte formale Logik seit den Tagen des Aristoteles festgelegt sind. Auf Grund dieser Stellungnahme nimmt er eine logische Analyse der psychoanalytischen Theorie und der Ausfrageform, die der Psychoanalytiker bei einem Gespräch mit Patienten befolgt, vor. Dieses Vorgehen trägt den Charakter eines Versuches zur Objektivität; es ist m. E. aber weniger ergiebig in bezug auf die Erkenntnis des Wesens der Psychoanalyse als in bezug auf die Art, wie Bumke sich das Wesen der Psychoanalyse klar zu machen und über den Wissenschaftscharakter der Psychoanalyse zu richten bestrebt ist. Wenn er zu der wiederholt ausgesprochenen Entscheidung kommt: „die Psychoanalyse ist weder Naturwissenschaft noch Wissenschaft überhaupt“ (S. 16 u. ö.), so muß dieser Beurteilung gegenüber doch die Frage aufgeworfen werden, ob es denn so ausgemacht ist, daß man zur Feststellung des Wissenschaftswertes eines Gebietes „ohne die alte Logik auch in Zukunft nicht auskommen“ (S. 50) kann. Hier liegt ja überhaupt erst die ganze erkenntnistheoretische Problematik. Reichen diejenigen logischen Kriterien, die für die Grundlegung und Kennzeichnung der Naturwissenschaften maßgebend sind, auch für die Begründung der Geisteswissenschaften aus? Und wie steht es mit der Theologie? Auch in ihr gelangt der Symbolbegriff zu konstitutiver Verwendung. Für die Entscheidung über den Wissenschaftswert dieses sehr wichtigen Begriffes genügt jedoch die traditionelle Logik nicht. Die Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaft steht vor der

schwierigen Aufgabe einer Logik des Symbolgedankens. Erst deren Ergebnis wird eine Fingerzeige für die Entscheidung darüber geben können, ob und in welchem Sinne auch die Psychoanalyse als Wissenschaft gelten kann und wird gelten können. Die Dinge sind meiner Auffassung nach etwas verwickelter, als Bumke sieht.

Berlin.

Arthur Liebert.

Carnap, Rudolf, Prof. a. d. Univ. Wien, *Der logische Aufbau der Welt*. Weltkreis-Verlag, Berlin-Schlachtensee 1928. 290 S. (Jetzt F. Meiner, Leipzig.)

Dieses umfangreiche Werk von Rudolf Carnap bedeutet eine große Zusammenfassung von Carnaps Ideen zur Logik und zur Erkenntnistheorie. Aber es geht hier nicht nur um Carnaps Ideen allein, sondern um die Gedanken, die der Wiener Kreis als wissenschaftliche Weltauffassung vertritt und die eben in Carnaps Hauptwerk ihre erste große Zusammenfassung gefunden haben. „Die Grundeinstellung und die Gedankengänge dieses Buches sind nicht Eigentum und Sache des Verfassers allein, sondern gehören einer bestimmten wissenschaftlichen Atmosphäre an, die ein einzelner weder erzeugt hat noch umfassen kann. Die hier niedergeschriebenen Gedanken fühlen sich getragen von einer Schicht von tätig oder aufnehmend Mitarbeitenden. Gemeinsam ist dieser Schicht vor allem eine gewisse wissenschaftliche Grundeinstellung. Die Abkehr von der traditionellen Philosophie ist nur ein negatives Merkmal. Wesentlicher sind die positiven Bestimmungen; sie sind nicht leicht zu umreißen, einige Andeutungen mögen versucht werden. Eine neue Art des Philosophierens ist entstanden in enger Berührung mit der Arbeit in den Fachwissenschaften, besonders in Mathematik und Physik. Das hat zur Folge, daß die strenge und verantwortungsbewußte Grundhaltung des wissenschaftlichen Forschers auch als Grundhaltung des philosophisch Arbeitenden erstrebt wird, während die Haltung des Philosophen alter Art mehr der eines Dichtenden gleicht. Diese neue Haltung ändert nicht nur den Denkstil, sondern auch die Aufgabestellung; der einzelne unternimmt nicht mehr, ein ganzes Gebäude der Philosophie in kühner Tat zu errichten. Sondern jeder arbeitet an seiner bestimmten Stelle innerhalb der einen Gesamtwissenschaft. Den Physikern und Historikern ist solche Einstellung selbstverständlich; in der Philosophie aber erlebten wir das Schauspiel (das auf Menschen wissenschaftlicher Gesinnung niederdrückend wirken muß), daß nacheinander und nebeneinander eine Vielzahl philosophischer Systeme errichtet wurde, die miteinander unvereinbar sind. Wenn wir dem einzelnen in der philosophischen Arbeit ebenso wie in der Fachwissenschaft nur eine Teilaufgabe zumessen, so glauben wir, um so zuversichtlicher in die Zukunft blicken zu können: es wird in langsamem, vorsichtigem Aufbau Erkenntnis nach Erkenntnis gewonnen; jeder trägt nur herbei, was er vor der Gesamtheit der Mitarbeitenden verantworten und rechtfertigen kann. So wird sorgsam Stein zu Stein gefügt und ein sicherer Bau errichtet, an dem jede folgende Generation weiter-schaffen kann.“

Dieses großartige Programm wird von Carnap in dem vorliegenden Buch mit den Mitteln einer exakten Logik durchgeführt, wie sie sich als Logistik in den letzten Jahrzehnten konstituiert hat, einer Logik, die von der Mathematik die Formelsprache und mit ihr die Strenge der Begriffsbildung und den Reichtum der Resultate übernommen hat. Carnaps Buch selbst benutzt freilich die logistische Schreibweise nur in einzelnen Zwischenbemerkungen; dies ist vermutlich mit Rücksicht auf den größeren Leserkreis geschehen, an den sich das Buch wendet und der durch allzuviel Logistik heute noch abgeschreckt würde. Trotzdem ist der inhaltliche Text durch Einfügung gewisser logistischer Zeichen bereits so scharf gefaßt worden, daß hier eine klare Darstellung der Grundgedanken der neuen Logik gegeben werden kann, und wir besitzen heute kaum eine Darstellung der neuen Logik, die sich mit dieser tiefgehenden Analyse des Denkens vergleichen kann.

Aber es geht dem vorliegenden Werk um mehr als um Logik; was hier konstruiert wird, ist eine Erkenntnistheorie, die man als logistische Weiterbildung des älteren Positivismus zu bezeichnen hat, eine Synthese sozusagen von Mach und Russell, die man mit Recht auch schon als „logistischen Neopositivismus“ bezeichnet hat. Der Grundgedanke ist der, daß alle Erkenntnis der Wirklichkeit auf Wahrnehmungserlebnisse zurückgeht, die wie ein „Protokoll“ aller Wissenschaft zugrunde liegen; „Empfindungen“ wie sie Mach genannt hat, „Daten“, wie später Russell gesagt hat, „Grund-

elemente“ oder „Elementarerlebnisse“, wie Carnap sie nennt. Da diese Elementarerlebnisse das einzige sind, was wir von der Welt besitzen, so kann es keinen andern Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Erkenntnis geben; wissenschaftliche Erkenntnis (und nicht anders die Erkenntnis des täglichen Lebens) kann in nichts anderem bestehen als in logischen Umformungen von Elementaraussagen, die sich allein auf das Protokoll beziehen. Das Verfahren dieser logischen Umformung zu beschreiben ist das eigentliche Ziel des Carnapschen Buches. Er bezeichnet dieses Verfahren als „Konstitution“ und zeigt, wie im Nacheinander verschiedener Stufen die Begriffe durch Konstitution aus den Elementarerlebnissen gebildet werden. Die oberste Stufe bilden dabei die eigentlichen psychischen Gegenstände, die zweite Stufe die physischen Gegenstände, die dritte Stufe die fremdpsychischen und geistigen Gegenstände; die Stufen werden dabei in dieser Reihenfolge durchlaufen, so daß Aussagen über fremdpsychische und geistige Gegenstände auf dem Zwischenweg über physische Gegenstände konstituiert werden. Diese Konstitution, deren Verfahren eine erweiterte Form des von Russell eingeführten Verfahrens der „Gebrauchsdefinition“ ist, ist so aufzufassen, daß an Stelle verwickelter Komplexe von Elementarbegriffen Abkürzungen, „Kurzzeichen“, eingeführt werden, so daß die Aussagen der Wissenschaft und des täglichen Lebens durchweg als derartige abgekürzte Aussagen aufzufassen sind. Will man umgekehrt den Sinn dieser abgekürzten Aussagen verstehen, so müßte man grundsätzlich zurückgehen und sie in Elementaraussagen rückübersetzen. Der Sinn einer jeden Aussage über wirkliche Dinge besteht deshalb letzten Endes in einem Bericht über Elementarerlebnisse.

Dies ist der große Grundgedanke des Positivismus, dargestellt in der logisch strengen Form, die ihm Carnap gegeben hat. Die üblichen Einwände gegen den Positivismus, wie, daß die Dinge doch auch existieren müssen, wenn wir nicht hinblicken, werden damit gegenstandslos, denn Carnap zeigt, daß sich eben für einen derartigen Satz wieder eine Gebrauchsdefinition geben läßt, die auch nichts anderes als ein Bericht über Elementarerlebnisse ist. Es wird deshalb hier zum erstenmal ein von internen Widersprüchen freies System des Positivismus entwickelt, dessen logische Geschlossenheit jeder bewundern wird, der sich in seinen konsequenten Aufbau versenkt.

Ich möchte freilich nicht sagen, daß die erkenntnistheoretische Kritik dieses Systems damit schon gegeben sei. Denn die Fragestellung der Erkenntnistheorie ist die, ob wir mit einer derartigen Deutung der Wirklichkeitsaussagen schon alles das erfassen, was wir mit diesen Aussagen eigentlich meinen. Wenn das Carnapsche System schon die erschöpfende Antwort auf diese erkenntnistheoretische Frage darstellt, so wäre hiermit allerdings eine Grundlage der Erkenntnis von allerhöchster Sicherheit erreicht; denn außer den Berichten über unmittelbare Elementarerlebnisse und den Grundsätzen der reinen Logik wird hier nichts vorausgesetzt. Aber es scheint mir doch zumindest zweifelhaft, ob mit dieser Reduktion auf Wahrnehmungsberichte und reine Logik schon alles erschöpft ist, was wir in den Wirklichkeitsaussagen eigentlich meinen. Solche Zweifel tauchen vor allem auf, wenn man an den Gebrauch des Wahrscheinlichkeitsbegriffs in der Naturwissenschaft denkt; geht doch die unbestreitbare Grundtatsache, daß wissenschaftliche Aussagen nicht nur Berichte über vergangene Wahrnehmungsergebnisse, sondern immer auch Prophezeiungen zukünftiger Wahrnehmungsergebnisse sind, bei der Carnapschen Reduktion der wissenschaftlichen Aussage verloren. Wie der logische Neupositivismus die Wahrscheinlichkeitsaussage in sein System aufnehmen will, das scheint mir rätselhaft, und ich habe nicht den Eindruck, daß dies ohne einen wesentlichen Bruch mit den Grundgedanken möglich ist.

Aber das sind Fragen der wissenschaftlichen Weiterarbeit und ich glaube, daß sie sich ebenso innerhalb der wissenschaftlichen Atmosphäre auflösen werden, der das Carnapsche Buch angehört, wie eine Reihe anderer Fragen auch. Ist doch diese wissenschaftliche Atmosphäre erfreulicherweise in verschiedene Zentren aufgeteilt, von denen der Wiener Kreis nur eines ist, und ist doch die gegenseitige Aussprache dieser teilweise sehr verschiedenartigen Zentren heute schon bis zu hohem Grade gefördert. Der Gedanke jedenfalls, daß philosophische Aussagen ebenso wie Aussagen der Fachwissenschaften der obersten Forderung unterliegen, daß man sich bei ihnen etwas denken kann, ist einigendes Prinzip, auf dessen Grund eine Fortentwicklung der Carnapschen Gedanken möglich ist und dessen Bejahung bereits einen großen Teil sogenannter philosophischer Fragestellungen ausschaltet, die in anderen philosophischen Atmosphären noch eine große Rolle spielen. Es ist daher sicher, daß die wissenschaftlich

philosophische Erkenntnis mit dem Carnapschen Buch einen großen Schritt getan hat, gleichgültig ob hier schon eine letzte Form gefunden ist. Denn nur über die konsequente Formulierung der Auffassungen geht der Weg zu ihrer Fortentwicklung; und die großartig durchdachte Form des Positivismus, die in Carnaps Buch geschaffen wurde, bleibt für alle Fälle eine der wichtigsten Positionen wissenschaftlicher Philosophie.

Berlin.

Prof. Dr. Hans Reichenbach.

Carnap, Rudolf: Abriß der Logistik. Mit besonderer Berücksichtigung der Relationstheorie und ihrer Anwendungen. Julius Springer, Wien 1929. VI, 114 S. (Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung. Bd. 2.)

Der Alexanderzug der Mathematik, der seit langem schon die Grenzen auch nicht-naturwissenschaftlicher Königreiche siegreich überschritten hat, ist noch nicht beendet. Es ist nicht zu erwarten und sogar nicht einmal zu wünschen, daß bald oder je die wortsprachliche Denk- und Darstellungsweise aus der Wissenschaft noch auch aus der Philosophie verschwinde. Aber noch viel Befreiung von der Herrschaft des Wortes ist notwendig. Ihre Mathematisierung stellt eine Wissenschaft ebenso sehr unter wirksame Nachprüfung, wie sie neue Einsichten ermöglicht. In der Logistik erntet die Logik die Früchte mathematischen Schaffens. Nach den Erfolgen, die andere Wissenschaften durch ihre Mathematisierung erzielt haben, darf der Verf. billig den Anspruch geltend machen, daß die Logik in der Logistik nicht nur erheblich an Genauigkeit der Begriffe und an Schärfe der Beweisführung gewinne und daß die Logistik der alten Logik an inhaltlichem Reichtum überlegen sei, dazu Widerspruchsprobleme gelöst habe, die zu lösen der alten Logik versagt geblieben sei, sondern daß die Logistik auch durch Strenge und verdichtete Darstellung der tätigen Forschung im Aufsuchen neuer Wege und in der Aufdeckung offener Möglichkeiten die Arbeit erleichtere. Je weniger es in der mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftretenden Philosophie heute noch möglich ist, an der Logistik vorbeizugehen oder ihr gar mit der überlegenen Erörterung ihrer Möglichkeit und ihrer Grenzen gegenüberzutreten, desto dringlicher wird das Bedürfnis nach Lehrbüchern für den Anfänger, insbesondere auch für den, der nicht von der Mathematik her zur Logistik kommt.

Fast gleichzeitig ist das deutsche Schrifttum um zwei neue Werke dieser Aufgabestellung bereichert worden: durch die Grundzüge der theoretischen Logik von Hilbert und Ackermann (1928) und durch den vorliegenden Abriß, während der Frage des Anfängers nach einer Geschichte der Logik, die unter dem Gesichtspunkt der Logistik geschrieben ist und das Hindrängen der Entwicklung auf die Logistik zeigt, durch den leidenschaftlichen Längsschnitt von Heinrich Scholz (1931) entsprochen ist.

Wenn Carnap nicht so sehr eine Theorie entwickeln als vielmehr Praxis lehren will, also eine Handwerkslehre der Anwendung von Logistik bietet, so schlägt er damit ein Verfahren ein, das in aller Schulung gut bewährt ist. Der erste, systematische Teil führt, im wesentlichen im Anschluß an Russell und Whitehead und damit zugleich eine Einführung in deren *Principia Mathematica* gebend, die wichtigsten Zeichen und Verfahren der Logistik vor. Ihre Anwendung an Beispielen verschiedener Einzelwissenschaften, aus der Mathematik, der Physik, der Verwandtschaftslehre, der Erkenntnistheorie, der Sprachwissenschaft zeigt der zweite Teil. Diese Ausdehnung der Anwendung ist das Neue, was der Verf. zu der bisher bedeutendsten Leistung, der logistischen Ableitung der Mathematik, hinzufügt. Ein Anhang bringt Übungsaufgaben, die nach dem Grade ihrer Schwierigkeit abgestuft sind. Wichtige und bislang noch offenstehende Probleme der Logistik werden aufgezeigt und überall durch Literaturnachweise die Wege zu weiterer Vertiefung angegeben. Was gewißlich jeden Hörer Carnaps entzückt hat; das Geschick schlichter Führung und die angenehme Helle des Vortrags eignet auch seiner Schrift.

Berlin.

Prof. Dr. Hans Sveistrup.

Droege, Theodor, P. Dr., Der analytische Charakter des Kausalprinzips. Verlag Hofbauer, Bonn 1930. 107 S.

In klarer Gedankenführung und vornehmer Polemik verteidigt Verf. den analytischen Charakter des Kausalprinzips gegen Geyser („Das Prinzip vom zureichenden Grunde“, Regensburg 1930) und mich („Das Kausalprinzip“, Augsburg 1928). Er sucht das Kau-

salprinzip aus dem Kontradiktionsprinzip herzuleiten. Das letztere besagt, daß Sein und Nichtsein sich ausschließen. Damit ist aber nach dem Verf. zugleich gesagt, daß es einen inneren oder äußeren Grund geben muß, aus dem sich die Verschiedenheit des Seins vom Nichtsein mit Notwendigkeit ergibt. Folglich steht alles grundlose Sein mit dem Kontradiktionsprinzip im Widerspruch, weil es die Aufhebung des notwendigen Unterschiedes des Seins vom Nichtsein logisch zur Folge hat. Man sieht ohne weiteres, daß Verf. das Kausalprinzip bzw. das Prinzip vom zureichenden Grunde nur deshalb aus dem Kontradiktionsprinzip herzuleiten vermag, weil er es zuvor hineingelegt hat. Unbewußt gibt er das selber zu, wenn er schreibt: „Soweit das Kontradiktionsprinzip einen Wesensgrund, sei es einen inneren oder äußeren, bei jedem Sein als solchen für die notwendige Verschiedenheit des Seins vom Nichtsein fordert, nennen wir es Prinzip vom zureichenden Grunde“ (93). Dieser mit viel Scharfsinn und Umsicht unternommene Versuch, das Kausalprinzip als einen analytischen und damit streng denkbaren Satz zu erweisen, ist ein neuer Beweis für die Unmöglichkeit dieser Position, an der so viele Neuscholastiker unentwegt festhalten zu sollen glauben.

Köln.

Prof. D. Dr. Hessen.

Dubislav, Walter, a. o. Prof. a. d. Techn. Hochschule Berlin, Die Definition. 3., völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. F. Meiner, Leipzig 1931. 160 S.

Zuvörderst gibt D. eine gedrängte Übersicht über die wichtigsten Definitionstheorien, wobei er so manchen Vorwurf gegen Kant erhebt. Alsdann bringt er seinen eigenen, hauptsächlich an Hobbes, Pascal, Frege und Russell geschulten Standpunkt zu eingehender systematischer Darstellung. Diesem Standpunkt zufolge hat die Definition die Bedeutung eines neu einzuführenden Zeichens festzusetzen bzw. die Verwendung, die es finden soll. Hiernach ist die Definition eine Substitutionsregel über Zeichen. Bei der Formalisierung einer Disziplin, d. h. bei ihrer Ersetzung durch einen Kalkül, ein Zeichenspiel, ergibt sich für die so verstandene Definition, daß sie eine in kalkültechnischer Hinsicht korrekte Operation sein muß, und D.'s Streben ist darauf gerichtet, ein rein kalkülmäßiges Kriterium für das Definieren zu finden. Da nun, wo keine bloße Kalkülwissenschaft vorliegt, wo mit Hilfe des Kalküls Objekte bestimmt werden sollen, handelt es sich nach D. bei der Definition nicht nur um Substitution, um die Zurückführung von Zeichen, sondern um die Koppelung von Zeichensystemen mit den zu erforschenden Objekten. In diesem Falle ist die Definition die Deutungsvorschrift, mit welcher der Kalkül behaftet ist und welche keine andere Aufgabe hat als die, den Kalkül zur Berechnung der Objekte tauglich zu machen, ihr Verhalten als ein durchschnittlich isomorphes oder mindestens teilisomorphes zu erfassen.

Eine Kritik der soeben skizzierten Ausführungen wird sich vornehmlich auf drei Punkte beziehen. 1. D. wird dem Kantianismus nicht gerecht. Seine Ausstellungen an Kant sind zwar vielfach nicht unbegründet, allein da, wo sie begründet sind, treffen sie immer nur eine vom Neukantianismus längst gesehene und überwundene Schwäche Kants, nicht seine Stärke. Es ist eine Schwäche Kants, daß er, der durch seine transzendente Logik über die rein formale der Konvention weit hinausgeht, an dieser innerhalb bestimmter Grenzen noch immer festhält. Aus diesem Festhalten erklärt sich das, was D. mit Recht an Kant tadelt; aber dieser Tadel ist insofern ein etwas billiger, als er sich eben bloß auf den — gern preisgebenden — rein formalen, nicht auf den transzendentalen Logiker Kant erstreckt. D. würde Kant richtiger werten, wenn er sich einmal überlegte, welche Konsequenzen für die Definitionslehre sich aus Kants transzendentaler Logik ergeben. Wendete er dieser sein Interesse zu, so würde er sicherlich nie zu der Behauptung kommen, Kant, der den Synthesisedanken doch so sehr betont, beachte die Knüpfoperationen bei der Begriffsbildung nicht genügend. 2. Indem D. diesen Knüpfoperationen in hohem Grade seine Aufmerksamkeit widmet, verläßt er in gewisser Weise seinen Positivismus, ohne es zu merken. Er selbst hebt oft und gern die „Willkür“ beim Definieren hervor und damit nichts anderes als das Schöpferische bei der Begriffsbildung. Dächte er seine eigenen Gedanken nur konsequent zu Ende, so würde er mit Bewußtsein über den Positivismus hinausschreiten. Zu Unrecht meint er, man müsse Metaphysiker sein, wenn man nicht Positivist ist. Jedenfalls ist sein eigener mathematischer Positivismus, der das positiv Gegebene mit einem „willkürlichen“ Formelsystem überzieht und an Hand von diesem Formelsystem nicht bloß

zu beschreiben, sondern zu erklären wünscht, kein reiner Positivismus mehr. 3. Immerhin verhindert die Stärke der positivistischen Rückstände D. daran, der Spontaneität, der Schöpferkraft des Geistigen bis zu dem Grade innezuwerden, daß ihm das Problem der Geisteswissenschaft in seiner Autonomie offenbar wird. Deshalb baut er seine Definitionstheorie völlig und einzig in mathematisch-naturwissenschaftlichem Sinne auf. So kommt es, daß diese Theorie zwar ein getreuer Spiegel des mathematisch-naturwissenschaftlichen, aber ein gänzlich inadäquater Ausdruck des geisteswissenschaftlichen Definierens ist.

Man darf jedoch bei der Würdigung einer Leistung keinesfalls das Positive vergessen, und dieses findet sich in D.'s Werk in reichem Maße. Es liegt darin, daß D. seine Definitionslehre mit Bezug auf das mathematisch-naturwissenschaftliche Gebiet in einer Weise entwickelt, die dem gegenwärtigen Stande dieses Gebiets durchaus entspricht. Darauf gründet sich der unbestreitbare Wert des D.schen Buchs, der um so höher einzuschätzen ist, als eine an der exakten Forschung orientierte Monographie der Definition bislang fehlte.

Berlin.

Dr. Kurt Sternberg.

Dubislav, Walter, a. o. Prof. a. d. Techn. Hochschule Berlin, *Die Philosophie der Mathematik in der Gegenwart*. (Philos. Forschungsberichte 13.) Junker & Dünhaupt, Berlin 1932. VIII und 88 S.

Das vorliegende Buch beabsichtigt, über die Ergebnisse der Philosophie der Mathematik der letzten sechs Jahre zu berichten. Eine wichtige Aufgabe, da dieser Zeitraum eine Reihe bedeutender Werke hervorgebracht hat — es sei an Husserls „Formale und transzendente Logik“, an Cassirers „Phänomenologie der Erkenntnis“, an Beckers „Mathematische Existenz“ erinnert. Leider werden von diesen Büchern nur die Titel angegeben. Gegeben wird ein Abriß der Logistik, ein kurzes Referat über die Hilbertschen Forschungen, eine Darstellung der wissenschaftstheoretischen Ergebnisse aus der Grundlagenkrise und die verschiedenen Ansichten über die Existenz, das Unendliche und die Wirklichkeitsbezogenheit in der Mathematik. Der erste Teil, der sich rein im Mathematischen hält, bringt außer einem Referat über die Arbeiten von Gödel nichts, was man nicht auch in den Einführungen von Couturat und Russell, in Hilberts Abhandlungen und in Fränkels Vorlesungen finden kann. An Stelle einer philosophischen Auswertung der Ergebnisse begnügt sich der Verfasser mit einer nicht immer genau zutreffenden „Wiedergabe der Standpunkte“. Kants „berühmt-berächtigte transzendente Methode“ soll durch das Verfahren der Naturwissenschaft widerlegt sein (S. 53), von Husserl wird gesagt, er habe „früher der Lehre, wonach die Gegenstände der Mathematik ideale Gegenstände seien, nicht durchweg ablehnend gegenüber gestanden“ (S. 55). Der Verf. scheint uns das Wesen der philosophischen Untersuchung zu verkennen, indem er das Denken der Wissenschaft und das Denken über Wissenschaft für dasselbe hält. So ist nicht verwunderlich, wenn der Hilbertsche Begriff der Mathematik, die eben nicht Mathematik ist, nicht diskutiert wird. D. wägt die Standpunkte danach ab, ob sie geeignet sind, die Mathematik von Kontroversen zu befreien. Die Philosophie ist zwar an diesem innermathematischen Kriterium interessiert, aber nicht hier liegt ihre eigentliche Aufgabe. Man wird den Aussagen der Philosophie nicht gerecht, wenn man sie allein nach ihrer Nützlichkeit für die Mathematik beurteilt. Man übersieht dabei diejenigen Fragen, die die Philosophie an die Mathematik zu richten hat, und die erst eine Philosophie der Mathematik konstituieren. Es versteht sich, daß damit nicht einem Theoretisieren „von oben“, das sich die Vertiefung in die Sachen ersparen zu können glaubt, das Wort geredet sein soll.

Berlin.

Dr. Erich Weil.

Haering, Theodor, o. ö. Prof. a. d. Univ. Tübingen, *Über die Individualität in Natur- und Geisteswelt. Begriffliches und Tatsächliches*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1926. (Wissenschaft und Hypothese XXX.) VI, 113 S.

Der Verf. geht den geläufigen Auffassungen der Individualität sorgfältig nach, indem er alle Gebiete des Daseins, in denen etwas wie Individualität auftaucht, in Betracht zieht. Er findet als die Grundbestimmungen der Individualität die Besonderheit und eine Einheit eigener Art, nämlich die Funktionseinheit. Als das wichtigste Resultat seiner

Untersuchung bezeichnet er die Einsicht, daß ebensosehr wie über die frühere atomistisch-kausale Betrachtung auch über die vitalistische und entelechetische Betrachtung der Lebensphänomene und ihren Individualitätsbegriff hinausgegangen werden müsse. Er betont nachdrücklich, daß zwischen psychophysischer Naturindividualität und freier geistiger Individualität des Menschen, also zwischen der Individualität in Natur- und Geisteswelt, ein „wohl unüberbrückbarer“ Unterschied bestehe.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson †.

Heufelder, Katharina, Dr. phil., Zur Lehre vom überindividuellen Bewußtsein. O. R. Reisland, Leipzig 1931.

Die kleine Schrift ist vorwiegend referierenden Charakters, jedoch nicht ohne polemischen Einschlag. Sie unterzieht die Auffassungen in den verschiedenen Richtungen des heutigen philosophischen Denkens über eins der größten und bedeutungsvollsten Probleme des erkenntniskritischen Bemühens, die Natur des überindividuellen Bewußtseins, der Betrachtung und gibt bei aller Kürze und Gedrängtheit der Darstellung einen guten Überblick über die verschiedenen Standpunkte zu diesem Problem, ihre Begründungen und Argumentationen. Vorwiegend orientiert an der Denkweise Heinrich Maiers — die Schrift kann geradezu als eine faßliche Einführung in Maiers „Wahrheit und Wirklichkeit“ bezeichnet werden — wendet sich die Verfasserin gegen das „Bewußtsein überhaupt“ des Absolutismus, das ihr weder zur Konstituierung noch zur Erkenntnis der Wirklichkeit ausreichend scheint und vor allem die Konstanz und Kontinuität der Weltwirklichkeit unerklärt läßt. Demgegenüber betont Heufelder die erkenntniskritische Methode Maiers, der der begrifflichen Abstraktion eine anschaulich-individuelle an die Seite setzt und auf diesem Wege zur Annahme eines aktuellen universal-individuellen Denkens gekommen ist, dem im Gegensatz zum bloßen möglichen Denken der Absolutisten und reinen Phänomenalisten „das Wirklichsein des Universums zugeordnet werden“ kann. Ihren eigenen Standpunkt zu dem behandelten Problem bezeichnet Heufelder als transzendentalen Phänomenalismus, der seinen Ausgang von dem Transzendente-Gegebenen der Maierschen Wirklichkeitsphilosophie nimmt. Die kleine Schrift ist ein geschickter Beitrag zum gegenwärtigen erkenntnistheoretischen Denken.

Berlin.

Dr. Theodor Wolff.

Hoelder, Otto, Die Arithmetik in strenger Begründung. 2. Auflage. Julius Springer, Berlin 1929. IV, 73 S. 8°.

Zuerst ist diese Schrift als Programmabhandlung der Leipziger Philosophischen Fakultät 1914 erschienen. Die neue Auflage, die sie einer breiteren Öffentlichkeit nahebringt, ist in keinem wesentlichen Punkte verändert und trägt daher zum gegenwärtigen Stande des Grundlegungsproblems Neues nicht bei. Aber einige Worte zur Charakterisierung scheinen doch angebracht.

Ihre Entstehung verdankt die Schrift einer mehr äußerlich begründeten Ökonomie der Universitätsvorlesungen. Um die Vorlesung über Funktionstheorie nicht, wie es Weierstraß zu tun pflegte, mit einer zeitraubenden Einleitung zur Begründung der Arithmetik zu belasten, hat der Verfasser diese von Zeit zu Zeit in einer kleinen Ergänzungsvorlesung vorgetragen. Sie wendet sich also in erster Linie an Studierende. Im Hinblick auf Unterrichtsvorbereitung wird man daher die vom Verfasser vertretene Richtung auch dann würdigen können, wenn man eine strenge Begründung der Arithmetik nur mit anderen Verfahren für endgültig erfüllbar hält. Die durch L. E. J. Brouwer in den Mittelpunkt der Erörterungen gerückte intuitionistische Auffassung lehnt der Verfasser nämlich ebenso entschieden ab, wie er eine formalistische Begründung der Arithmetik und ihre Ableitbarkeit mit den Mitteln der reinen Logik schon in seinem Werke über „Die mathematische Methode“ (1924) bestritten hat. Demgegenüber schlägt er wesentlich im Anschluß an seinen Lehrer Weierstraß den Weg des unmittelbaren synthetischen (nach Hilbert genetischen) Aufbaus der Arithmetik durch schrittweise Erweiterung des Begriffs der natürlichen Zahlen ein. Bei der Behandlung der ganzen Zahlen als „Stellenzeichen“ wird Graßmanns Vorgehen verwendet, aber durch den Begriff der „Anzahl“ ergänzt. Die Irrationalzahlen werden nicht durch den Begriff der Fundamentalreihe definiert, also nicht als Grenze einer konvergenten Folge rationaler

Zahlen bestimmter Art, sondern mit Hilfe des Dedekindschen Schnitts. Daß die Arbeit sich auf den Bereich der reellen Zahlen beschränkt, hängt damit zusammen, daß der Verfasser seine funktionentheoretische Vorlesung mit der Behandlung der imaginären Zahlen einleitete.

Den Hauptkapiteln ist eine vorbereitende anschauliche Betrachtung vorausgeschickt, die die Lehre von den Brüchen an der Teilung und Zusammensetzung von Gewichten und ihrem Gleichgewicht beleuchtet. Ein Schlußkapitel handelt von der Messung. Die Arbeit erschöpft das angeschlagene Thema nicht, aber auf der gewählten Linie führt sie elegant und anregungsreich und erfüllt damit den Zweck einer solchen Vorlesung.

Berlin.

Prof. Dr. Hans Sveistrup.

Hönigswald, Richard, o. ö. Prof. a. d. Univ. München, Vom Problem des Rhythmus. (Wissenschaftliche Grundfragen, herausg. von R. Hönigswald, Heft V). B. G. Teubner, Berlin 1926. 89 S.

Die Arbeit ist von grundsätzlicher, erkenntnistheoretischer Bedeutung sowohl in ihrer Methode wie in ihren Ergebnissen. Die Strukturpsychologie Sprangers, die Gestaltpsychologie Wertheimers, als Ansätze zu einer Kulturphilosophie und Ganzheitspsychologie, erfahren von seiten Hönigswalds wichtige sachliche Fundierungen, so etwa, wenn er Seite 9/10 den Unterschied zwischen der „Gestalt“ und der „Sinnganzheit“ scharf herausanalysiert. „Es gibt Ganzheiten — es sind die Sinnganzheiten —, die zwar produziert, aber nicht fundiert sind. Die elementaren Sinngebilde, aus und auf denen sich eine Sinnganzheit ‚aufbaut‘, stehen zu dieser in einer ganz anders gear teten Beziehung wie etwa die Töne zum Rhythmus. Das, worauf sich die Sinnganzheit ‚aufbaut‘, unterscheidet sich von der Sinnganzheit selbst vielleicht durch den geringeren Reichtum seiner Gliederung. Es besitzt aber nicht eine von der Sinnganzheit grundsätzlich verschiedene Seinsart. Es gehört nicht wie die fundierenden Elemente der Gestalt einer gänzlich andern, methodologischen Schicht, einer durchaus anderen Dimension wissenschaftlicher Fragestellung, nämlich derjenigen der Physik, an.“

Dies als Beispiel aus der Untersuchung herausgegriffene Zitat beweist wohl, daß jeder Psychologe sich die begrifflichen Erkenntnisse dieser Arbeit aneignen soll. Aber darüber hinaus stellen Hönigswalds Untersuchungen, wie ich schon in der Besprechung seiner „Grundlagen der Denkpsychologie“ in den Kant-Studien (Bd. XXXI S. 593 f.) und später in meinem Bildungsproblem S. 100 bewies, eine eigene Arbeitsweise in der Psychologie dar. Ich habe diese Richtung mit einem geschichtlich wohl begründeten Ausdruck als kritische Psychologie bezeichnet. Die Beschreibung psychischer Tatbestände bedeutet für die kritische Psychologie stets die Herausarbeitung des psychologischen „a priori“. Die vorliegende Arbeit ist nun durchaus eine weitere Leistung der kritischen Psychologie, eine Fortsetzung der früheren Untersuchungen. Die Grundform aller psychischen Gegebenheiten ist — das kann alle moderne Kantkritik nicht abstreiten — die Zeit. Die Zeit als Form seelischer Erlebnisse erfährt in der Untersuchung des „Rhythmus“ eine neue psychologische und erkenntnistheoretische Klärung. In dieser Psychologie der Zeit aber ergeben sich bedeutsame Erkenntnisse über das Wesen des Psychischen überhaupt nämlich dahin, daß es wie die Zeit zugleich Form und Inhalt werden kann. Damit greift die kritische Psychologie ein Grundproblem der kritischen Erkenntnistheorie, nämlich das Verhältnis von formaler Anschauung und Form der Anschauung, von der psychologischen Seite her an.

„Das Erlebnis der gegliederten Zeit fällt mit dem gliedernden Erleben der Zeit zusammen. Das nun ist der Zusammenhang, der sich, wie noch genauer zu begründen sein wird, im Rhythmuserlebnis darbietet.“ (S. 5.)

Es wird dem Kantianer einleuchten, daß von der kritischen Psychologie und insbesondere vom Problem des „Rhythmus“ aus sich die Fülle der erkenntnistheoretischen Fragestellungen, wie sie seit Kant immer wieder systematisch gestellt werden, insbesondere die Frage nach dem System der Wissenschaften, ergeben und beantworten. Das Verhältnis von Psychologie, Physik und Physiologie wird tief erfaßt und die Zusammenhänge zwischen psychischen Erlebnissen und physischen Geschehnissen in einer Analyse des Reizbegriffs als korrelativ festgestellt, aber, was wichtiger ist, Hönigswald stößt zu den Bedingungen des Psychischen überhaupt durch: „Komplexion“,

„Monadizität“ und „Produktion“ sind die konstitutiven Kategorien des Rhythmus und des Seelischen überhaupt. Das Problem der Einfachheit und Einheit, die Frage nach der Möglichkeit einer Gestalt höherer Ordnung untersucht Hönigswald von rein kritischen, ja, man könnte sagen, logischen Voraussetzungen.

Will man eine Orientierung, aber nur eine solche, so mag man feststellen, daß die Hönigswaldsche kritische Psychologie zu ähnlichen Ergebnissen kommt wie Leibniz und die an ihm orientierte Marburger Schule, insbesondere Ernst Cassirer. Aber Hönigswald geht vollständig selbständig und voraussetzungslos ohne die Belastung mit einer Schulmeinung an die Probleme heran. Wer ihm folgen will, scheue nicht die Schwierigkeit der Begriffe und verwickelten Gedankengänge! Die Arbeit erfordert in ihrer Abstraktheit scharfes Nachdenken bei der Lektüre; aber es verlohnt diese Mühe, ist sie doch im wissenschaftlichen Sinne exakt. Besonders die drei letzten Teile geben wertvolle Ergebnisse der kritischen Psychologie zu den alten erkenntnistheoretischen und psychologischen Problemen der Raum- und Zeitanschauung und zu den verschiedenen geschichtlich gegebenen großen philosophischen Systemen. Mit dem Hinweis, daß die Arbeit auch kritisch zu den beiden gegebenen Richtungen der Psychologie, zur „Psychologie ohne Seele“ und zur „Strukturpsychologie“, Stellung nimmt, möchte ich mein kurzes Referat schließen; möge es beweisen, daß diese Untersuchung den Psychologen, Erkenntnistheoretiker und Pädagogen in gleicher Weise angeht!

Berlin.

Dr. Victor Henry.

Husserl, Edmund, o. ö. Prof. a. d. Univ. Freiburg, *Formale und transzendente Logik*. Sonderdruck aus „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. X. M. Niemeyer, Halle 1929. 298 S.¹

Das neue Werk Edmund Husserls, das der Freiburger Meister sich selbst zu seinem siebenzigsten Geburtstag geschenkt hat, wird durch die Tiefe der Fragestellung und durch die Bedeutsamkeit der Probleme unzweifelhaft die weitere Entwicklung nicht bloß der philosophischen Logik sondern auch der Philosophie überhaupt wesentlich bestimmen. Von allen Werken Husserls architektonisch am schönsten aufgebaut, bildet es eine einheitliche Entfaltung eines einzigen Gedankens, welcher bis an den Rand gedacht und vollendet worden ist: der Idee der Logik als formaler Wissenschaftslehre. Im Gegensatz zu den „Logischen Untersuchungen“ und zu den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“, die beide große Durchbruchswerke sind und als solche die Spuren des Kampfes um den neugewonnenen Standpunkt hier und da an sich tragen, ist die „Formale und transzendente Logik“ ein Werk der vollen Reife des schon gewonnenen und allseitig tief durchdachten Standpunktes. Während nämlich in den „Logischen Untersuchungen“ die rein apriorische und ontologische Betrachtung der reinen Logik sowie deren phänomenologische Grundlagen (vom Verfasser selbst in der 1. Auflage noch als „deskriptiv psychologische“ bezeichnet) zum Durchbruch gekommen sind, stehen die „Ideen“ durch die Entdeckung des reinen Bewußtseins an dem Wendepunkte zu der transzendentalen Betrachtung und neigen in einer Anzahl von prinzipiellen Entscheidungen ganz deutlich zum transzendentalen Idealismus. Sowohl aber in der Behandlung einer Reihe von Sachlagen, die eine Lösung in dem Problem „Idealismus — Realismus“ herbeiführen können, wie auch in anderen, vor allem logisch-ontologischen Problemen gibt es in den „Ideen“ ganze Betrachtungen, die trotz des deutlichen idealistischen Haupttons des Werkes realistisch gefärbt sind oder mindestens in diesem Sinne gedeutet werden können. Die auf die „Ideen“ folgenden sechzehn Arbeitsjahre haben nicht nur eine ungeheure Erweiterung des Problemfeldes und eine — wo das überhaupt noch möglich war — Vertiefung der Betrachtung gebracht, sondern auch eine vollbewußte Herausarbeitung des universalen — alle möglichen Gebiete umspannenden — phänomenologischen, transzendentalen Idealismus. Infolgedessen führt die „F. u. tr. L.“ die idealistische Auffassung auch bezüglich derjenigen Gegenständlichkeiten durch, die in den „Ideen“ noch deutlich „realistisch“, d. h. als absolut seiende Entitäten behandelt werden: bezüglich der logischen Gebilde und der anderen „Idealitäten“. Die logischen Gebilde insbesondere werden jetzt zwar noch immer „ideale“ Gegenständlichkeiten genannt und sowohl allem Realen wie auch allen sub-

¹ Vgl. auch die Besprechung des „Jahrbuches für Philosophie und phänomenologische Forschung“ Bd. X auf S. 172 ff. dieses Bandes der Kant-Studien. Anm. der Schriftleitung.

jektiven reinen Erlebnissen gegenübergestellt, aber zugleich werden sie, nebst anderen Idealitäten, als Gebilde aufgefaßt, die aus Bewußtseinsakten und Aktmannigfaltigkeiten hervorgehen und auf sie seins-relativ sind. Es gibt somit auf dem neuen Standpunkt nichts vom Bewußtsein und Bewußtseins-Ich Verschiedenes, was nicht letztlich auf das ursprüngliche, konstituierende Bewußtsein seins- und wesensrelativ wäre. Selbst die konstituierenden Erlebnisse bilden in dieser Hinsicht keine Ausnahme, wie das aus den „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“ hervorzugehen scheint. Dabei wird die Konstitution der transzendenten Gegenständlichkeiten der Außenwelt viel schärfer als früher im Sinne einer schöpferischen Genese aus den Bewußtseinsakten aufgefaßt. Man mag sich zum Idealismus einstellen, wie man will — und der Unterschriebene kann sich mit ihm bis jetzt gar nicht befreunden —, die Energie aber und Tiefe, mit welcher Husserl den idealistischen Gedanken ganz universal durchzuführen sucht, machen das Werk zu einer höchst wichtigen Erscheinung.

Der Idealismus Husserls nimmt jetzt die Gestalt einer spiritualistischen Monadologie an, in dem 1. eine Mannigfaltigkeit von Bewußtseinssubjekten angenommen wird, 2. das Ich nicht mehr — wie in den „Ideen“ — als eigenschaftloser Träger der Akte aufgefaßt wird, sondern mit „habituellen“ Eigenschaften und Potenzen ausgestattet wird, die es wesensmäßig durch den Vollzug der Akte erwirbt. Es wird in gewissem Sinne während der Entfaltung des Erlebnisstroms. Damit eröffnen sich Perspektiven auf eine völlig eigenartige Genese und Geschichtlichkeit des Ichs (der Monade), die dem transzendentalen Idealismus ein ganz unerwartetes Gepräge verleihen; insbesondere, wenn man beachtet, daß sowohl die reale Welt wie auch die Welt der kulturellen Gebilde und Werte auf dem Wege einer wechselseitigen Verständigung der Egos sich vollziehenden, intersubjektiven Konstitution „geschaffen“ wird und somit auf die jeweilige Entwicklungsphase der Egos relativ ist.

Dieser metaphysische Anstrich des Werkes bildet sein weiteres charakteristisches Merkmal. Aber dies alles macht nur einen in großen Strichen gezeichneten Hintergrund aus, auf dem sich erst die spezifisch logischen Probleme abspielen und auf welchen sie zurückgeführt und relativiert werden. Diese Probleme und unter ihnen die erstmalige Aufstellung und tiefe Begründung des transzendentalen Problems bezüglich der logischen Gebilde und der Logik selbst¹ bilden das wichtigste Ergebnis des Werkes und verleihen ihm eine ganz außerordentliche Bedeutung.

Das Werk zerfällt in zwei Abschnitte und enthält neben der Einleitung (in welcher Husserl mit echt ethischem Ernst auf die Krisis der gegenwärtigen Wissenschaft hinweist und weite Ausblicke auf deren Erneuerung und Reform durch eine entsprechend gefaßte Wissenschaftslehre eröffnet) drei Beilagen, die einige konkrete Einzeluntersuchungen von besonderer Wichtigkeit und Schönheit enthalten (1. Syntaktische Formen und syntaktische Stoffe, 2. Zur phänomenologischen Konstitution des Urteils und 3. Zur Idee einer „Logik bloßer Widerspruchslosigkeit“). Die beiden Hauptabschnitte sind der Entwicklung der Problematik und der Begründung der formalen und transzendentalen Logik gewidmet. Der 1. Abschnitt zeichnet die Idee einer formalen Logik als Wissenschaftslehre und führt die Unterscheidung zwischen den drei „Schichten“ der Logik durch: 1. der reinen Formenlehre, 2. der Logik der bloßen Widerspruchslosigkeit, zu einer reinen Wissenschaftstheorie (als Lehre von ganzen Theorienformen, Formen theoretischer Ganzheiten) erweitert, und 3. der Wahrheitslogik. Da die kategorialen Gegenständlichkeiten verschiedener Stufe sich als Gebilde syntaktischer Urteilsfunktionen herausstellen, so wird dadurch die formale Mannigfaltigkeitslehre (die formale Mathematik) in eine sehr nahe Beziehung zu der Logik bloßer Widerspruchslosigkeit gebracht. Bloße Einstellungsänderung führt von der philosophischen Wahrheitslogik zu der philosophischen formalen Ontologie. Diese beiden Disziplinen sollen einander äquivalent sein.

Führen bereits diese Untersuchungen zu den wichtigsten Fragen der gegenwärtigen Wissenschaftslehre und heben die Tragweite der wissenschaftstheoretisch orientierten formalen Logik hervor, so bringen uns die Betrachtungen des 2. Abschnittes in die fundamentalsten Probleme der transzendentalen Philosophie, die — wie es sich zeigt — mit der transzendentalen Begründung der Wahrheitslogik im engsten Zusammenhange stehen. Auf die transzendente Begründung der Wahrheitslogik (und damit der Logik

¹ Die transzendente Logik Husserls hat mit der Kantischen „transzendentalen Logik“ nichts gemein.

überhaupt) kommt Husserl einerseits von dem Gedanken der Parallelität zwischen den gegenständlich bzw. noematisch gerichteten logischen Untersuchungen und den subjektiv orientierten Betrachtungen, welche subjektive logische Operationen zum Thema haben, anderseits von dem Prinzip des transzendentalen Idealismus aus, daß jedwede Gegenständlichkeit in ihrem Eigenwesen eigentlich nur von der sie „schaffenden“ intentionalen Leistung aus erfaßt und aufgeklärt werden kann. Die transzendente Begründung der Wahrheitslogik muß aber bis zu der transzendentalen Analyse und Kritik der Erfahrung zurückreichen. Jedes Urteilsgebilde höherer Stufe (korrelativ jede syntaktische Gegenständlichkeit) führt nämlich letzten Endes auf ursprüngliche Erfahrungsurteile (bzw. auf die letzten kategorialen syntaktischen Stoffe) zurück. Wenn zudem der Begriff des Urteils in möglichst weitem Sinne genommen wird, bei welchem er auch die „inhaltlich sinnlos“, aber in rein sprachlicher Indizierung voll verständlichen Urteile umfaßt, so verlieren verschiedene logische Grundsätze (darunter vor allem der Satz vom ausgeschlossenen Dritten) ihre uneingeschränkt allgemeine Geltung. Soll die Geltung dieser Sätze ganz allgemein aufrechterhalten werden, so muß der Begriff des Urteils auf die „inhaltlich sinnvollen“ Urteile eingeschränkt werden. Damit hängt es aber zusammen, daß die „Urteilskerne“ sinngemäß zusammengehören und infolgedessen zu einer einheitlichen Erfahrungssphäre gehören müssen. Dann aber ist die transzendente Kritik der Erfahrung und der Erfahrungserkenntnis für die Begründung der Wahrheitslogik unentbehrlich.

Es ist lehrreich, hier zu sehen, wie der durchaus positive Geist Edmund Husserls, der die Gefahr des Skeptizismus, vielleicht wie kein anderer in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, in ihrer ganzen Größe erkannt, aber zugleich auch mit ethisch tief verwurzeltem Ernst bekämpft hat, hier den Weg einer positiven Lösung derselben Schwierigkeit gewiesen hat, welche die „positivistischen“ Logiker und mathematisierenden Logistiker der Gegenwart zur Flucht vor der echten intuitiven Erkenntnis geführt hat. Die Logistik ist in der Folge zum leeren Formalismus der von jeder Beziehung zur Wirklichkeit und Wirklichkeitssetzung losgelösten logischen Gebilde gelangt und zur unberechtigten Umdeutung einer Reihe von logischen Gegenständlichkeiten (z. B. des allgemeinen kategorischen Urteils, des hypothetischen Urteils usw.) und von logischen Grundoperationen (insbesondere des mittelbaren kategorischen Schlusses). Husserl kommt dagegen von da aus zur Idee einer positiven Begründung der Logik, wie sie noch von niemandem unternommen worden ist. In diesem einzelnen Problem und in der Art seiner Stellung spiegelt sich die ganze Distanz, die zwischen der außerordentlich ersten und tiefen Erkenntnistheorie Husserls und dem Konventionalismus und skeptischen Relativismus besteht, in welche die Logistik mündet.

Freilich gelangt auch Husserl zu einem nicht ganz ungefährlichen Relativismus, und zwar gerade durch seine transzendente Kritik der Voraussetzungen der „positiven“ Logik und durch die idealistische Rückführung der logischen Gebilde auf subjektive Bewußtseinsakte. Aber dieser Husserlsche Relativismus will — wie es scheint — nur den Überspanntheiten des naiven Evidenzbegriffes entgegentreten und den verschiedenen Evidenzen ihr eigenes, beschränktes Recht belassen, führt aber nicht — wie das verschiedene logistisch gefärbte Theorien tun — die Wahrheit auf irrationale, rational unkontrollierbare Sic-iubeo-Entscheidungen oder auf zufällige Zugehörigkeit zu willkürlich gebildeten Systemen zurück. Die bis jetzt ausgebildete Logik ist, wie Husserl sagt, eine Logik für eine vorgegebene, objektive Welt. Sie setzt einerseits, wenn auch nicht die Welt selbst, so doch wenigstens das Ansichsein einer möglichen Welt, anderseits aber die Absolutheit sowie das Ansichsein der, um mit Bolzano zu reden, „Wahrheiten an sich“ voraus. Beides darf aber bei der Aufstellung des transzendentalen Problems bezüglich der Wahrheitslogik und deren Gebilde nicht vorausgesetzt werden. Auch die Geltung der logischen Gesetze muß zu diesem Zwecke zurückgestellt werden. Anderseits muß man, wie Husserl meint, die naive Idee einer absoluten, „fertigen“ Evidenz fallen lassen und eine konkrete, auf den Boden der ursprünglichen transzendentalen Subjektivität gestellte Untersuchung der verschiedenartigen Evidenzen durchführen, deren jede zwar ihr eigenes, aber zugleich ein durchaus relatives Recht besitzt.

Das Werk stellt „nur“ ein Programm der philosophisch-logischen Forschung auf. Es ist aber nicht nur ein Programm, dessen Horizonte so weit sind, daß an seiner Er-

füllung noch Generationen von Forschern arbeiten werden, sondern zugleich ein Programm, dessen Aufstellung nur auf Grund von umfassenden, in allen möglichen Richtungen gehenden Forschungen größter Wichtigkeit und Schwere möglich ist. Nur einen Teil der wichtigsten Ergebnisse dieser Forschungen gibt uns Husserl in seinem Werke zur Kenntnis. Und dies war auch nicht anders möglich, denn zunächst mußte ein einheitlicher und klarer Überblick über das ganze Problemgebiet gegeben werden. Aber dies hat auch zur Folge, daß die in dem Werke entwickelte Problematik erst dann auch dem phänomenologisch gut vorbereiteten Leser voll verständlich sein wird und sich als reale Problematik in dem Bewußtsein der selbständig arbeitenden Forscher durchsetzen wird, wenn die — wie wir wissen — sehr umfangreichen Einzeluntersuchungen Husserls zur Erscheinung gelangen. Das Werk selbst muß in seiner notwendigen Kürze manchen Zweifel in dem Leser wecken. Und da es sich in demselben um die prinzipiellsten Entscheidungen der Philosophie handelt, so ist es nur natürlich, daß seine Hauptthesen vielleicht ebenso leidenschaftlich angegriffen werden, wie außerordentlich die Bewunderung ist für die Größe und Weite der in dem Buche dargestellten Problematik.

Lemberg.

Privatdozent Dr. Roman Ingarden.

Husserl, Edmund, o. ö. Prof. a. d. Univ. Freiburg i. Br., *Méditations Cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie*. Traduit de l'Allemand par Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Levinas (Bibliothèque de la Soc. Franç. de Philos.). Paris, Armand Colin, 1931. VIII u. 136 S.

Dem neuen Werk Husserls liegen vier Vorlesungen zugrunde, die der Verf. im Februar des Jahres 1929 an der Sorbonne gehalten und für die Veröffentlichung in französischer Sprache erweitert und ausgearbeitet hat. Eine Veröffentlichung des deutschen Originals hat H. bisher vermieden, vermutlich, weil er dem Kreis der deutschen Leser, bei denen er eine intimere Kenntnis seiner früheren Schriften voraussetzen darf, Wiederholungen ersparen wollte. Wir fühlen uns nicht berechtigt, hierüber mit der strengen Gewissenhaftigkeit des hervorragenden Autors zu rechten. Doch möchte das folgende Referat den doppelten Wunsch begründen: einmal, daß sich der deutsche Leser durch die Schwierigkeiten dieser übrigens sorgfältigen und gewandten Übersetzung nicht von der Durcharbeitung der wichtigen Schrift abschrecken lassen möge; sodann daß uns der Autor die in ihr enthaltenen neuen Problemstellungen und Analysen recht bald in ihrer deutschen Originalfassung zugänglich machen möge. Der erste Wunsch ist um so begründeter, weil die Form, in der H. hier die Grundgedanken der transzendenten Phänomenologie entwickelt, in ihrer vollkommenen und bewußt herausgebildeten Anmessung an den sie belebenden Gehalt als „klassisch“ bezeichnet werden darf. Das Vorbild auch in formaler Hinsicht findet H. bei Descartes. Aber der historisch tradierte Gedanke der „Meditation“ ist aus seinem echten Ursprung wieder verwirklicht. Man vergleiche diesen meditierenden Vortrag etwa mit der Architektonik Kants, die das im Gedanken „Fertiggemachte“ darstellerisch formt. Die Meditation hiergegen will den Gedanken im Vollzug zeigen. Das Wort lebt aus der in ihm sich ausdrückenden gegenwärtigen Besinnung. Der Meditierende spricht überall als „Ich“, als die wirkliche, im Prozeß verantwortlicher Besinnung sich äußernde Person, und der Sinn dieser Äußerung ist nicht Mitteilung, sondern Aufforderung zum Mitvollzug. Diese „Aktualität“ der Meditation erlaubt es ihr, in der historischen Situation, die den Redenden und die Angeredeten gemeinsam umschließt, den Anlaß des eigenen Tuns zu suchen. Die Verwirrung in der Philosophie der Gegenwart und der krisenhafte Zustand der Wissenschaft und der Kultur zwingen, so wird eingangs betont, zur Selbstbesinnung im Geiste radikaler philosophischer Verantwortlichkeit. Aber die zunächst leere Zumutung des Mitvollzugs erweist sich im Fortschritt der philosophischen Meditation als begründete, genauer, sich begründende Forderung. Das Ich des Meditierenden, das als Person vor uns tritt, begründet sein Recht, als „Ich überhaupt“, „im Namen“ jedes nur erdenklichen Ich zu sprechen, und zwar liegt dies Auslöschen seiner individuellen Zufälligkeit im Sinn seines Meditierens und legitimiert dessen eigentümlichen Anspruch. Entsprechend wird die Zufälligkeit und historische Zeitlichkeit der auslösenden Situation „aufgehoben“. Es ist die Aufgabe der Philosophie, mit methodischer Strenge zu leisten, was jeder Gelehrte tut, wenn er einmal, in der Naivität seines Forschens unsicher ge-

worden, in Selbstbesinnung nach einer „Grundlegung“ fragt. So läßt sie in der „intra-temporalen“ Besinnung die „Omnitemporalität“ (108) des Sinns von Erkenntnis sichtbar werden, und die „gegenwärtige“ Meditation erweist sich als eingegliedert in eine „universale, unendliche Meditation“ (73), deren Plan sie selbst entwirft. Die konkrete Situation der Selbstbesinnung und der Zumutung des Mitvollzugs unterstellt sich der „praktischen Idee“ des Seins — der Idee einer unendlichen Arbeit theoretischer Bestimmung, ja sie wird erst im Hinblick auf diese Idee verständlich. Die Situation ist der des Descartes analog. Aber der Sinn der aus ihr entspringenden Aufgabe soll noch radikaler aufgefaßt werden als von Descartes. Auch Descartes suchte eine absolut begründete, d. h. in ihren eignen Voraussetzungen durchsichtige Wissenschaft, die zugleich die Grundlage aller Wissenschaften und das Kriterium ihrer Wissenschaftlichkeit zu liefern imstande ist. Aber statt zunächst alle Wissenschaften und ihre Verfahrungsweisen dem universalen Zweifel auszuliefern, gab sich Descartes das Modell der mathematischen Naturwissenschaft unkritisch als Ideal vor. Die Phänomenologie hingegen, die man „fast einen Neukartesianismus“ nennen könnte (1), gibt sich nur die Idee der Wissenschaftlichkeit vor oder, was gleichviel besagt, die Idee der „Begründung“ als die sich fortschreitend aufklärende Bedingung ihres Unternehmens. Sie übernimmt diese Idee nicht von einer Wissenschaft, sondern erwirbt sie, indem sie die Tendenz wissenschaftlichen Tuns, seine „Intention“ „lebt“ (8). So entwickelt sie in Aufklärung des Urteilsaktes und seiner Teleologie den Gedanken der „Evidenz“ als der „Erfüllung“ der bloßen Intention. Begriffe, deren Ausarbeitung im 6. Abschnitt der Logischen Untersuchungen II. („Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis“) begonnen hatte, die dann in den „Ideen“ und in der „Logik“ weiter entwickelt worden sind, werden hier im Zuge der Meditation präzisiert. Noch eine weitere, gleichfalls sich fortschreitend aufklärende Vorgabe muß der „absoluten Begründung“ den Weg bahnen, und auch sie ist im Sinne der Urteilstätigkeit selbst beschlossen. Es muß, wenn anders das philosophische Unternehmen sinnvoll sein soll, eine systematische Ordnung der Erkenntnisse, und, als deren Grundlage, Wahrheiten geben, die durch sich selbst „erste Wahrheiten“ sind (12), und zwar muß diesen „Prinzipien“ ein eigentümlicher Evidenz-Charakter, die Apodiktizität, zukommen. Die Wissenschaft, die diese „an sich ersten Wahrheiten“ zu entdecken unternimmt, darf den Namen der Metaphysik im Sinne der philosophia prima für sich in Anspruch nehmen (118). Von aller herkömmlichen Metaphysik unterscheidet sie sich durch ihre strenge Wissenschaftlichkeit; ist es doch die vornehmste Aufgabe der Phänomenologie, durch Aufdeckung eines universalen Apriori die Wissenschaftlichkeit aller Wissenschaft erst zu begründen und so „der Wissenschaft eine neue und höhere Form zu geben“ (129). Damit gibt sie nicht den Anspruch auf, die „letzten und höchsten Fragen“, die Domäne der Metaphysik im alten Sinn, in Angriff zu nehmen. Vielmehr können Probleme wie die des Todes, des Schicksals, der „Menschlichkeit“ menschlichen Lebens und seiner Geschichtlichkeit exakt erst auf diesem von einer absoluten Grundlegung bereiteten Boden gestellt werden (133).

Noch in einem anderen Sinn knüpft H. an Descartes an, um zugleich über ihn hinauszugehen. Descartes fand den festen methodischen Ausgangspunkt, mit dessen Hilfe der universale methodische Zweifel überwunden werden kann, in dem ego cogitans. So gibt er dem Gedanken der absoluten Grundlegung eine subjektive Wendung. Auch hierin folgt ihm die Phänomenologie. Aber Descartes glaubte, in dem Ich als einer substantia cogitans einen Zipfel der dem Zweifel unterworfenen Welt festhalten zu dürfen. Dadurch verdarb er die ursprüngliche Entschiedenheit seines Entwurfs. Das Subjekt wird ihm unversehens zu einem Objekt „unter anderen“, „in der Welt“. Demgegenüber entwickelt erst die Phänomenologie eine „in gewisser Weise absolut subjektive Wissenschaft“ (25), indem sie den bei Descartes unentfalteten transzendentalen Gedanken zur Auswirkung bringt. Wenn das Projekt einer grundlegenden Wissenschaft durchgeführt werden soll, muß das Ich als das an sich Frühere gegenüber der Existenz der wirklichen Welt und das heißt zugleich als die Bedingung dieses „natürlichen“ Weltseins erfaßt werden, also auch als das „Frühere“ gegenüber dem psychischen Ich (etwa dem mens sive animus des Descartes) oder gegenüber der leib-seelischen Einheit der Ich-Person. Die absolute Grundlegung wird somit konkret in einer „reinen Ego-logie“, d. h. in der Selbstausslegung des transzendentalen Ich, das als solches das gesamte Feld der transzendentalen Erfahrung umfaßt. Damit soll ein aller „objektiven“

Wissenschaft gegenüber völlig neuer Typus von Wissenschaftlichkeit und ein höchstes Maß von Rationalität verwirklicht werden. Mit einer Entschiedenheit, die in der Geschichte der Philosophie nur bei dem Fichte der Wissenschaftslehren ein Vorbild hat, wird die Gewinnung der Welt vom Ich her, die Idee des „subjektiven Idealismus“, ins Werk gesetzt. Seit den „Ideen“ war es unzweifelhaft, daß alle systematischen Entscheidungen auf den Begriff des transzendentalen Ich hin konvergierten, und die späteren Schriften haben dies bestätigt. Nirgends aber wurde bisher der „egologische“ Grundgedanke so kraftvoll in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt wie hier in den cartesianischen Meditationen, wo er auch den formalen Aufbau der Schrift, den Ich-Stil der Meditation, bestimmt. Nirgends wurde auch die Problematik dieses großen Unternehmens von dem Autor so deutlich unterstrichen und, vielleicht über seine Absicht hinaus, für den Leser so spürbar wie hier — die Problematik, die in der Möglichkeit einer systematischen Entwicklung von dem transzendental-egologischen Ansatzpunkt aus beschlossen ist. Erst das (wenn auch nur als „regulative Idee“ vorgezeichnete) Ganze einer systematischen Ordnung könnte erweisen, daß sich in der Perspektive der „kopernikanischen Wendung“ wirklich „die Welt“ erschließt und daß der Versuch, vom transzendentalen Ich her den Logos in seiner universalen Entfaltung aufzuweisen, nicht ein großes, aber letzten Endes leeres Projekt bleibt. Eine Zeitlang schien es, als sei gerade der Mangel jeder Systematik charakteristisch für die Phänomenologie. Daraus ergab sich einerseits ein Zustand, den man als „eidetische Anarchie“ bezeichnen könnte — nicht zuletzt das negative Resultat der Wirksamkeit der an wahrhaft fruchtbaren Entwürfen reichen philosophischen Genialität Schelers. Auf der anderen Seite konnte man die Phänomenologie als philosophische Vorwissenschaft, als Bereitstellung des originär Gegebenen für ein andersartiges begriffliches Verfahren interpretieren (N. Hartmann). Inzwischen hat dann Heidegger durch Einführung originaler Konzeptionen, die sich unter dem Gesichtspunkt des Systems als ein Gefüge von Urformen der Subjektivität („Existenzialien“) darstellen, das konstruktive Moment zu seinem Recht gebracht. Aber die transzendente Phänomenologie Husserls zeigt nicht weniger deutlich den Willen oder, wenn man so will, die Nötigung zum System. Eine Phänomenologie, die geradehin auf ihr Gegenstandsgebiet zugeht und die eine reine Grammatik, eine reine Logik, eine reine Rechtslehre usw. und in höchster Verallgemeinerung eine allgemeine Ontologie der objektiven Welt entwirft, erscheint ihm zwar an sich berechtigt. Aber ihr Apriori ist nur von relativer Einsichtigkeit (Intelligibilität), und sie darf daher auf eigentlich philosophische Dignität keinen Anspruch machen. Diese ist erst erreicht, wo die Welt als konstituierter Sinn begriffen wird. Die Form, unter der sich bei H. die Systematik sinnhafter Konstituierung durchsetzt, ist die „Rekonstruktion“ dessen, was in der vorphilosophischen Welterfahrung gegeben ist, in transzendentaler Ursprünglichkeit (116 f.).

Die beiden Begriffe, die zunächst einen konkreten Ansatz für die Inangriffnahme der gestellten systematischen Aufgabe bieten, sind hinlänglich bekannt, und wir können uns damit begnügen, sie durch einige Andeutungen einzuführen. In der phänomenologischen *ἐποχή* enthalte ich mich der Stellungnahme gegenüber dem Gegebenen als einer Wirklichkeit. Die Fülle des Gegebenen behalte ich dabei ohne jeden Abzug zurück — einschließlich meiner Existenzurteile und meiner Wertungen. Aber dies alles erfasse ich nun qua Phänomen, als eingebettet in den Erlebnisstrom, auf den „ich“ (das phänomenologische Ich) als „uninteressierter Zuschauer“ (30) blicke. Man könnte sagen, daß sich in der *ἐποχή* (Reduktion, Einklammerung) die transzendente Methode dadurch realisiert, daß sie in einer universalen Nivellierung alle erdenklichen Bewußtseinsinhalte einer methodisch zugänglichen Sphäre einbezieht. Wie die *ἐποχή* zur transzendentalen Methode, so gehört der zweite Zentralbegriff, die Intentionalität, zum Gedanken der Konstituierung. Jedes Erlebnis, als Bewußtsein von etwas, ist auf das in ihm vermeinte Etwas „intentional“ gerichtet. In der strengen Zusammengehörigkeit von vermeintem Sinn und (intentionalem) Akt liegt der Rechtsgrund der konstitutiven Forschung. Sie nimmt nicht irgendeinen „fertigen“ Sinn auf, sondern ergreift ihn in seinem Werden (in seiner „transzendentalen Geschichte“) als Bewußtseinsleistung. Die „Aufsicht“, in der sie sich für die *ἐποχή* zunächst ein nivellierter Bewußtseinsstrom darzustellen scheint, wird so zur „Einsicht“ in das Ursprungsgefüge des sich erzeugenden Sinnes. Aus der Nivellierung ergibt sich ein neues Relief von strenger Notwendigkeit des Aufbaus.

Dieses Relief, oder, um der Ausdrucksweise H.s treu zu bleiben, diese apriorische Struktur des transzendentalen Bewußtseinslebens zeigt sich nicht dem planlosen Hinsehen, sondern der originalen Methode der phänomenologischen „Auslegung“ (Explikation), die als solche einer weiteren konstitutiven Eigenschaft des Bewußtseinsfeldes aufs genaueste angemessen ist: dem eigentümlichen Verhältnis von Aktualität und Potentialität. Jedes aktuelle Erlebnis impliziert die ihm wesensmäßig eigenen Potentialitäten (38), und sie zu entfalten ist die Aufgabe der intentionalen Analyse (40). Die „Struktur der Bestimmtheit“, mit der ein „Sinn“ oder Gegenstand vor den Blick tritt, verliert sich in den Hof dessen, was unbestimmt gelassen ist, was aber in dieser seiner relativen Unbestimmtheit nicht weniger zur Konstituierung jenes bestimmten Etwas gehört. Dessen Bestimmtheit ist durch die Verweisung auf die zugehörigen Unbestimmtheiten als „offene“ Bestimmtheit zu charakterisieren. Die echte phänomenologische Analyse wird also ihren Gegenstand niemals isoliert ergreifen, sondern innerhalb seines „Horizontes“, d. h. in dem Umkreis seiner vorgezeichneten Potentialitäten. Ihre Analyse der Intentionalität wird überall zugleich Analyse der „Horizontintentionalität“ sein. Die hohe Bedeutung des Horizontbegriffes dürfte gerade aus unserer skizzenhaften Wiedergabe, die die Funktion des Systematischen in der transzendentalen Phänomenologie akzentuiert, einleuchten. Offenbar weist uns dieser Begriff auf die ideale Vermittelung zwischen einer Denkweise, die die einzelnen Gegenstände oder Gegenstandsgebiete empirisch oder eidetisch isoliert und einer vorgreifend konstruierenden und durch Konstruktion verdeckenden Systematik. Der phänomenologische Denker verfährt in explizierender Rekonstruktion. Er ist nicht „beschränkt“, eben weil er in offenen Horizonten denkt, und aus dem gleichen Grund bleibt er der Anmaßung einer voreiligen Systematik fern. An diesem Punkte wird auch die Einhelligkeit oder wenigstens Verwandtschaft der Diltheyschen Methode und der Phänomenologie deutlich. Man möge nur erwägen, welche Aufklärung sich mit Hilfe des Horizontbegriffes für die Grundbegriffe der Lebenshermeneutik, des „Lebensverständnisses“, des „Situationsverstehens“ u. a. gewinnen läßt. H. selbst hat einmal (Logik S. 177) im Vorübergehen auf die unsere tägliche Umwelt als „Erfahrungswelt“ konstituierende Horizontintentionalität hingewiesen, die „früher“ ist als die Auslegung des Reflektierenden. Aber der gleiche Begriff zeigt auch die fundamentale Verschiedenheit zwischen Lebensphilosophie und transzendentaler Phänomenologie. Die hermeneutische Lebensphilosophie bleibt im Horizont des konkreten und historisch besonderen Lebens, dem sie durch „Selbstbesinnung“ die Züge typischer Allgemeinheit abgewinnen will. Wobei fraglich bleibt, ob sie über die reflektierte Darstellung des eigenen Lebens hinaus zu echter Allgemeinheit vordringt. Im Gegensatz dazu öffnet sich die Phänomenologie mit ihrer *ἐποχή* einen, wenn man so sagen darf, „absoluten Horizont“, in dem Aussagen von strengster Allgemeinheit möglich sind. Sind doch hier die Bedingungen zu enthüllen, unter denen etwas wie situationsmäßige Bestimmtheit erst möglich wird. Die „Historismus-Problematik“, an der die Lebensphilosophie krankt, ist also im Ansatz überwunden. Fraglich aber bleibt, ob von hier aus das Verständnis der Situation, etwa in ihrer Allgemeinheit als „menschliche Situation“, in dem strengen Stil konstitutiver Nachweisung rekonstruiert werden kann, mit anderen Worten, ob es möglich ist, die „Dimension des Lebens“ wiederzugewinnen, in der sich die Begriffe einer „menschlichen Philosophie“ — Begriffe wie Tod oder Geschick, deren Aufklärung uns H. zusichert — erst erfüllen können. Dies bleibt, wie wir noch sehen werden, auch und gerade dort zweifelhaft, wo sich H. „kulturphilosophischen“ Gedankengängen zuwendet.

Bei der Auslegungsarbeit, die in dem unendlich offenen Horizont des transzendentalen Bewußtseinsfeldes jeweils bei besonderen Cogitationen angreift, zeigt sich eine in der Korrelation cogito-cogitatum begründete Doppelseitigkeit der Forschungsrichtung. Die Blickrichtung geht entweder auf das cogitatum als solches und erfährt den vermeinten Gegenstand in den ihm „zugemeinten“ existenziellen oder zeitlichen Modi als gewisses Dasein, mögliches Dasein, gegenwärtiges Dasein usw. Oder der Blick richtet sich auf die leistenden cogitationes und erfährt die Bewußtseinsmodalitäten der Wahrnehmung, der unmittelbaren Erinnerung, des Gedächtnisses usw. Im ersten Fall sprechen wir von noematischer, im zweiten Fall von noëtischer Forschung (31; vgl. Ideen S. 179 ff.). Betrachten wir nun, die strenge Zusammengehörigkeit dieser beiden Richtungen im Auge behaltend, zunächst in noematischer Hinsicht ein Erlebnis unserer perzeptiven Erfahrung, dann zeigt sich uns, daß die jeweilige Wahrnehmung mit an-

deren Wahrnehmungen in einer eigentümlichen Weise zusammengehört, wobei wir von dem zuvor betrachteten Verhältnis der Implikation absehen. Der konstitutive Leistungszusammenhang, der die einzelnen Akte umgreift, heißt Synthesis, und ihr Prototyp ist die Identifikation. Sie bewirkt es, daß wir in einer Serie von Wahrnehmungsakten bald in Nabsicht, bald in Fernsicht und von verschiedenen Seiten einen Gegenstand als einen erfassen. Natürlich ist die gleiche Synthesis wirksam, wo wir, sei es in natürlicher oder in transzendentaler Einstellung, irgendein Etwas als „dieses da“ auffassen. So zeigt sich das gesamte Bewußtseinsleben als ein Ineinander- und Übereinandergreifen von Synthesen, ja daß wir überhaupt das Bewußtsein in seiner Totalität als eines zu überschauen vermögen, ist einer universellen einlebensstiftenden Synthesis zu danken, deren fundamentale Form das immanente Zeitbewußtsein ist (39). Das Studium der einzelnen synthetischen Akte wird verschiedene typische Strukturen aufdecken, und zwar sowohl Typen der Intentionalität (Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung) wie auch Typen und Modifikationen des Gegenstands im weiten Sinn des „Etwas überhaupt“. Als Leitfaden für eine derartige Untersuchung dient der intentionale Gegenstand, den wir zunächst als schlicht Gegebenes setzen. Der so vorgezeichnete Gesamttypus kann dann durch freie Abwandlung in die verschiedenen noëtisch-noëmatischen Sonderformen überführt werden. Das Ergebnis dieser transzendentalen Selbstausslegung des Ich wäre in noëmatischer Hinsicht eine universale (formale und materiale) Ontologie, d. h. eine apriorische Strukturlehre der Welt als des Gegenstands eines möglichen Bewußtseins. Dieser „Welt“ und allen ihren Bestandstücken kommt aber noch eine weitere Eigentümlichkeit zu, die sie von dem unterscheidet, was nur schlechthin „ist“, mit jenem Geltungsanspruch, der sich auf dem Akt schlichter Setzung gründet. Der „Welt“ oder einem Gegenstand „in ihr“ kommt „Wirklichsein“ zu, und das bedeutet: es entsprechen ihm Evidenzen, die synthetisch in einer totalen, wenn auch vielleicht unendlichen Evidenz verbunden sind. So wird ein Begriff von Erfahrung gewonnen, die die „Gegenstände selbst“ und das Sein der Welt in echter Bewußtseinstranszendenz gibt. Andererseits dient jedoch gerade der Begriff der Evidenz mit ihren verschiedenen Erfüllungsstufen dazu, den Bewußtseinsursprung dieser Transzendenz im Sinne der Konstituierung aufzuhehlen. Im übrigen müßte ein Referat, das diese Beziehungen zwischen Wahrheit, Evidenz, Realität und Transzendenz gründlicher behandeln wollte, die knappen Ausführungen der dritte Meditation mit denen der „Logik“ zusammenfassen. Darauf müssen wir aber an dieser Stelle verzichten.

Innerhalb der Grundstruktur ego-cogito-cogitatum wurde bisher nur die eine Polarisierung im intentionalen Gegenstand beachtet, während das Ego als das bloße Feld der transzendentalen Forschung, als „Bewußtseinsstrom“, erschien. Diese Lücke füllt die vierte Meditation aus, indem sie das Ich zeigt, wie es für sich selbst ist, und das bedeutet im Rahmen des transzendentalen Ursprungsnachweises, wie es ständig sich selbst als seiend konstituiert (55). Wir haben es also mit einer neuen Synthese zu tun, in der sich das identische Ich als das Subjekt seiner cogitationes herstellt. Als solches ist es nicht der leere Identitätspol, der dem Objektpol „gegenüberliegt“, sondern das Substrat seiner Habitus, für das jedes Erlebnis eine Erwerbung ist und das sich im Wechsel seiner Zustände als konstanter Stil, als „personalen Charakter“ durchhält. Von diesem personalen Ich ist das Ich in der konkreten Fülle seines intentionalen Lebens zu entscheiden, das H. mit einer Entlehnung aus dem Sprachgebrauch von Leibniz als „Monade“ bezeichnet. Während der Begriff des personalen Ich nur flüchtig skizziert wird und in diesem Zustande zu manchen Zweifeln Anlaß gibt (man fragt sich z. B. ob nicht mit dem Begriff des „personalen Charakters“ schon das Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen gesetzt sein muß), richtet sich die Energie der Untersuchung auf das „monadische Ich“. Es soll die Gesamtheit des realen und potenziellen Bewußtseinslebens umfassen, und so ist es klar, „daß das Problem der phänomenologischen Auslegung dieses monadischen Ich (das Problem seiner Konstitution für sich selbst) alle konstitutiven Probleme im allgemeinen umfassen muß“ (58). Dieses Ich zeigt sich als eine Wesensform, die eine Unendlichkeit typischer Formen aktuellen und potenziellen Bewußtseinslebens einschließt, durchherrscht von der universalen Form des inneren Zeitbewußtseins und sich entfaltend nach dem Gesetz der Kompossibilität in den einander zugeordneten Formen der aktiven und der passiven Genesis. Als „praktische Vernunft“ in einem weiten Sinne dieses Wortes konstituiert das Ich in aktiver Genesis auf Grund gegebener Gegenstände in originaler Weise neue Gegenstände.

Dem steht die passive Genesis gegenüber, für die eine Sache als „fertig“ und als „sie selbst“ gegeben ist. Das Prinzip dieser passiven Genesis nennt H. „Assoziation“, die aber als eine Form der Intentionalität aufs strengste von der sonst mit dieser Vokabel bezeichneten Kombinationsregel psychischer Gegebenheiten zu unterscheiden ist. Diese Entwicklung der konstitutiven Genesis und ihrer korrespondierenden Formen setzt voraus, daß es gelungen ist, aus dem zunächst faktischen „monadischen Ich“ das transzendente Ich als „Ich überhaupt“ in strengster Allgemeinheit zu gewinnen. Der Übergang zu dem Eidos-Ich gibt H. Gelegenheit, das Prinzip der eidetischen Methode, dessen Exposition aus didaktischen Gründen bis hierher verschoben wurde, ins Bewußtsein zu heben. Nachträglich zeigt sich dann, daß die bisherigen Untersuchungen auf eidetische Dignität Anspruch machen. Tatsächlich fiele ohne diesen Anspruch der Sinn der transzendentalen Methode in sich zusammen. Wir dürfen hier das Verfahren der „Wesensschau“ als bekannt voraussetzen und begnügen uns, es durch die Formel „freie Variabilität des Faktum als eines bloßen Falles unter der invarianten (in der Variation erscheinenden) Wesenheit“ zu kennzeichnen. Mit der Exposition des monadischen Ich und mit der Befestigung der bisherigen Ergebnisse unter den Forderungen der eidetischen Gesetzmäßigkeit ist zunächst ein Umkreis der Untersuchung abgeschritten und der Verf. kann noch einmal zurück- und vorblickend die Größe der gestellten Aufgabe, die Idee des transzendentalen Idealismus, überblicken.

Die ersten vier Meditationen, deren Gedankengang wir bisher gefolgt sind, bilden ein geschlossenes und in allen Teilen sorgfältig abgewogenes Ganzes. Die Erkenntnisproblematik des transzendentalen Idealismus hat hier eine klassische Darstellung gefunden. Die fünfte Meditation, fast so umfangreich wie die ersten vier Meditationen zusammen, fügt sich diesem Ganzen nicht ohne weiteres ein. Sie umschreitet einen neuen eigenen Problemkreis, der zu dem ersten im Verhältnis der Ergänzung und Erweiterung steht. Die Untersuchung geht hier am entschiedensten über das bisher literarisch Bekanntgewordene hinaus, und schon deswegen dürfte sie besondere Beachtung in Anspruch nehmen. Das Motiv des Neuansatzes ergibt sich aus dem Einwurf des „transzendentalen Solipsismus“. Ist denn auch „der Andere“, der Mitmensch, nichts weiter als Erzeugnis meines Bewußtseins? Die Bedeutung dieser Frage und den Sinn des naiv abwehrenden „nichts weiter als“ aufklären, heißt die Problematik der Konstituierung „des Anderen“ aufrollen. Aus diesem Fragezusammenhang empfängt dann auch die Problematik der „Objektivität der Welt“ eine neue Bereicherung. Denn offenbar gehört es zum Sinn dieser Objektivität, immer objektiv auch für „die Anderen“ zu sein. Um einen klaren Ansatz für die Entwicklung des in Rede stehenden Konstitutionsproblems zu gewinnen, wählt H. ein eigentümliches Verfahren. Wir haben mit ihm eine „zweite Reduktion“ vorzunehmen, die aus meinem Bewußtseinsfeld alles „Fremde“ eliminiert, d. h. alle Bewußtseinsleistungen, die auf das Dasein „der Anderen“ Bezug haben. Also nicht nur das Sein der Anderen und der ihnen zugehörigen Kulturobjekte, sondern auch der Charakter der objektiven Welt, der sie als „Welt für jedermann“ kennzeichnet, unterliegt der neuen Einklammerung. Was ich zurückbehalte, eine konkrete Einheit, ist die Sphäre des Mir-Eigenen (*sphère d'appartenance*). In ihr finde ich eine „Welt“ von eigentümlicher „immanenter Transzendenz“ vor, die nicht den entwickelten Charakter der Objektivität trägt, aber als eine niedere Konstitutionsstufe die „objektive Welt“ fundiert. Sie wird von H. dementsprechend auch als „primordiale Welt“ ausgezeichnet. Weiter finde ich in dieser Sphäre des Eigenen mein Ich in der Fülle seines Bewußtseinslebens und mein personales Ich vor, endlich meinen Körper, der einmal als solcher in die eigenheitlich reduzierte Natur gehört, der aber andererseits den völlig originalen Charakter meines „Leibes“ hat. Das bedeutet: er ist der einzige Körper, dem ich in einer spezifischen Erfahrung Empfindungsfelder zuordne und über den ich auf unmittelbare Weise verfüge.

Nachdem diese Welt des Mir-Eigenen als eine in sich einheitliche tiefste Schicht der Welterfahrung gekennzeichnet ist, kann nun in „statischer Analyse“ (denn es handelt sich selbstverständlich nicht um zeitliche Abfolge) die „objektive Transzendenz“ (85) der „Welt für alle“ als eine höhere Konstitutionsstufe zur Abhebung gebracht werden. Das Ego konstituiert den Anderen als Alter-Ego, und damit ergibt sich eine unendliche Sphäre des Mir-Fremden als ein neuer Wesenszug der objektiven Welt. Zum Wesen dieser Welt gehört, daß sie sich als eine für eine Gemeinschaft von Ich-Monaden, sozusagen für ein „transzendentes Wir“ aufbaut (90). Sie ist als Idee das Ideal einer übereinstimmenden intersubjektiven Erfahrung, die die Harmonie der Monaden in ihrer

konstitutiven Leistung zur Voraussetzung hat. Die Aufweisung der „transzendentalen Intersubjektivität“ dient also einerseits der weiteren Aufklärung des Problems der Transzendenz. Andererseits legt sie das Fundament aller derjenigen Bewußtseinsleistungen bloß, in denen der Andere als Mitmensch apperzipiert wird und in denen sich das Phänomen der Gemeinschaft in seinen verschiedenen Stufen herstellt. Zunächst, in der Sphäre des Mir-Eigenen, nehme ich den Anderen als Körper innerhalb der (eigenheitlich reduzierten) Natur wahr. Nun, auf der höheren Konstitutionsstufe, beseele ich den Körper durch analogisierende Auffassung, indem ich ihn in „apperzeptiver Transposition“ nach dem Urbild meines Leibes als „fremden Leib“ konstituiere. Phänomenologisch betrachtet ist der Andere eine Modifikation meines „Ich“ (97). In gleicher Weise dient mein Verhältnis zu meinem Leib und seinen Ausdrucksmöglichkeiten als „Urstiftung“ (première création), wenn ich den Anderen aus der Wahrnehmung seines Benehmens durch „Einführung“ verstehe (101). Man würde diesen Terminus, der durch die Theorie von Lipps und Volkelt geprägt und belastet ist, lieber vermeiden wissen. Da er nun eingeführt ist, wird man nicht entschieden genug betonen können, daß er hier nicht eine psychologische Erklärung enthalten, sondern auf ein Verhältnis der Konstituierung hinweisen will. — Nun unterscheidet sich das Wissen vom Anderen nicht nur durch die Konstitutionsstufe von der Selbsterfahrung. Das fremde Bewußtseinsleben ist mir niemals als „es selbst“ gegeben, sondern immer nur „mitgewärtigt“ (appréhenti), wobei das wahrnehmbare „selbstgegebene“ Verhalten des Leibes als Index des Psychischen fungiert. Dieses eigentümliche Verhältnis einer „mittelbaren“ Intentionalität wird noch besonders aus der Stellung in der Raumwelt erläutert. Die Orientierung, deren Original ich in meiner Welt finde, erfasse ich durch Transposition als Orientierung des Anderen, aber so, daß das „Hier“ des Anderen für mich actualiter immer ein „Dort“ bleibt.

Mit der Konstituierung der Welt des Fremden und der anderen Monaden ist also das Eigene als alleiniger Boden sinnhafter Konstituierung festgehalten und zugleich in echter (d. h. in ihrer konstitutiven Möglichkeit durchsichtig gemachter) Transzendenz überschritten. Auf der damit bezeichneten untersten Stufe der Gemeinschaft bauen sich dann die höheren Gemeinschaftsformen auf: die menschliche Gemeinschaft als die reziproke Existenz des einen für den anderen in einer spezifisch menschlichen Umwelt, dann, als eine weitere Stufe, die eigentlich so genannte Gemeinschaft, die sich in den du-gerichteten Akten konstituiert und die Bedingungen der Kulturwelt liefert.

Das Verständnis der fünften Meditation bereitet bedeutende Schwierigkeiten, auf die wir, ohne eine Auseinandersetzung unternehmen zu können, nur kurz hinweisen. Die eine Schwierigkeit sehe ich in dem Begriff der sog. „zweiten Reduktion“. Man wird sie zunächst nach dem Vorbild der ursprünglichen *ἐποχή* als eine besondere Bewußtseinsstellung denken und vollziehen wollen, aber bei diesem Versuch scheitern. Danach sieht man sich auf einzelne Akte der Abstraktion (des Weg-denken von Zügen der vollen Realität) angewiesen. Aber es kann zweifelhaft bleiben, ob der Zusammenhang der so erprobten Möglichkeiten hinreicht, die Struktur einer *sphère d'appartenance* aufzudecken. Jedenfalls bedarf es hier weiterer Klärungen. Unbefriedigend bleiben ferner die Andeutungen über menschliche Gemeinschaft und Kultur. H.s Meinung, daß die Analyse der höheren Stufen der Gemeinschaft nach der Klärung der ersten fundierenden Stufe verhältnismäßig geringere Schwierigkeiten bereitet (110), ist nicht ohne weiteres überzeugend. Es kann vielmehr zweifelhaft bleiben, ob sich aus den hier bereitgestellten Prämissen überhaupt ein Leitfaden für eine angemessene Interpretation des menschlichen Lebens und der menschlichen Gemeinschaft gewinnen läßt. Fehlt es doch vor allem an dem Begriff eines „Inhalts“, d. h. an einem Begriff, der angibt, worauf es dem Leben in seinem Selbstvollzug eigentlich „ankommt“ (eine Bestimmung, die über das, was jeweils „vermeint“ wird, prinzipiell hinausgeht). Wie aber ein solcher „Inhalt“ in dem als intentionalen Leistungsgefüge interpretierten Bewußtseinsleben fungieren kann, ist nicht ohne weiteres abzusehen. So drängt uns die scheinbar periphere Verlegenheit auf eine abermalige Revision der Grundlegung zurück. Man wird nach H.s Untersuchungen über die Selbstkonstituierung des Ich nicht den Tadel wiederholen dürfen: H. habe die Seinsart der Subjektivität unbefragt hingenommen und hier gälte es, mit radikaleren Fragen vorzudringen. Vielmehr wird es sich darum handeln, unter Beibehaltung des Radikalismus der Fragestellung dem leeren Begriff der Subjektivität einen inhaltlichen Sinn zu geben. Man muß, so lautet der vorletzte Satz der Meditatio-

nen, zuerst die Welt in der *ἐποχή* verlieren, um sie dann in einer universalen Selbstbesinnung wieder zu finden. Die Unsicherheit aber, aus der die Abfolge von Preisgabe und Wiedergewinn entspringt, betrifft nicht nur die Welt als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, sondern unser Lebensverhältnis zur Welt; sie ist Angelegenheit nicht nur des *ego cogitans*, sondern des konkreten Subjekts. So ist nicht ein besonderes „kulturphilosophisches“ Interesse im Spiel, wenn die philosophisch wiedergefundene Welt unsere, des lebenden Menschen Welt sein soll, sondern das Interesse der Philosophie selbst. Aber dieses Postulat gibt uns nicht die Erlaubnis, die von H. in phänomenologischer Forschung aufgezeigten konstitutiven Zusammenhänge zu überspringen oder von der Strenge nachzulassen, die in seiner Idee einer Selbstrechtfertigung der Erkenntnis aus ihrem Ursprung beschlossen liegt und von der er uns in seinen Werken bleibende Muster aufgestellt hat. Auch wenn wir eine Problem dimension gewinnen wollen, zu der uns seine transzendente Phänomenologie keinen Zugang gewährt, werden wir nicht aufhören dürfen, in Husserl den Lehrmeister der deutschen Philosophie zu verehren.

Berlin.

Priv.-Doz. Dr. Helmut Kuhn.

Ille mann, Werner, Dr., Husserls vorphänomenologische Philosophie (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, herausgegeben von Priv.-Doz. Dr. Werner Schingnitz, 1. Heft). S. Hirzel, Leipzig 1932. VIII und 88 S.

Über dem Interesse an der Phänomenologie Husserls in ihrer heutigen Gestalt hat seine frühe Entwicklung, insbesondere bis zu den logischen Untersuchungen, bisher im allgemeinen weniger Beachtung gefunden. Es ist daher verdienstlich, wenn Ille mann es unternimmt, ihre philosophische Grundhaltung zu skizzieren, sie von derjenigen der eigentlichen Phänomenologie abzuheben und die Frage zu erörtern, ob sich mit dem Begriff der Phänomenologie bei Husserl ein die ganze Entwicklung einheitlich übergreifender Sinn verbindet. Dreierlei ist dabei das Thema: 1. eine kritische Auseinandersetzung mit dem in der Philosophie der Arithmetik vertretenen Psychologismus, insbesondere mit der dort versuchten Herleitung des Vielheits- und Zahlbegriffs aus der Inbegriffsvorstellung und den psychischen Prozessen des Kolligierens; 2. die Auseinandersetzung mit der Kritik des Psychologismus in den Log. Untersuchungen und mit der Herausstellung der Idealität der logischen Gebilde. Dieser vermeintlich platonistischen Wendung gegenüber sucht der Verfasser in einem „relativen Anthropologismus“ die logischen Axiome als an die Denkkonstitution des Menschen gebunden zu erweisen; 3. der Unterschied dieser „vorphänomenologischen“ Perioden von der eigentlichen Phänomenologie, die als universale philosophische Methode erst durch die Einführung der phänomenologischen Epoché in den „Ideen...“ ermöglicht wird. Den gemeinsamen Grundzug sieht der Verfasser in der Verwendung der Reflexion als methodischen Mittels, durch die schon die Log. Untersuchungen in ihrer vorphänomenologischen Haltung einer neuen Psychologie zum Durchbruch verhalfen.

Ist nun freilich der große Abstand, der die „epochistische“ Phänomenologie von den früheren Schriften Husserls trennt, nicht zu leugnen und vom Verfasser mit Recht betont worden, so erscheint es uns doch als nicht zulässig, aus ihm eine Unstetigkeit in der Husserlschen Entwicklung und ein Fallenlassen der früher von ihm angeschlagenen Motive zu konstruieren. Vielmehr handelt es sich beim Übergang in die „epochistische“, die transzendente Phänomenologie nur um eine Sinnesklärung dessen, was Husserl früher als „psychologische“ Begründung der Logik und Mathematik forderte, die gleichwohl mit seiner Bekämpfung des Psychologismus und der Herausstellung der Idealität der logischen Gebilde in Einklang zu bringen ist. Leider hat der Verfasser die Interpretation nicht berücksichtigt, die Husserl in seiner „Formalen und transzendentalen Logik“ seinen früheren Untersuchungen gibt. Sonst hätte er gesehen, daß in der „epochistischen“ Phänomenologie die vorphänomenologischen Motive erst zu ihrem guten Rechte kommen und daß die Idealität der logischen Gebilde nicht anthropologisch begründet werden kann, sondern die Aufgabe „konstitutiver“ Ursprungsforschungen stellt. Weil er dies übersieht, bleibt auch die Charakteristik der Reflexion als methodischen Mittels unklar und fehlt der Behauptung, daß schon mit der vorphänomenologischen Haltung der Log. Untersuchungen eine neue Psychologie zum Durchbruch komme, die rechte Begründung. Verkannt ist damit der trotz der

Überwindung des Psychologismus bei Husserl bleibende enge Zusammenhang von (eidetischer) Psychologie und transzendentaler Phänomenologie, der darin besteht, daß jede psychologische Analyse durch bloße „Vorzeichenänderung“ in eine transzendental-konstitutive übergeführt werden kann. Durch diese Einwände soll das Verdienst dieser sonst etliche wesentliche Punkte treffenden Schrift nicht geschmälert werden, deren Wert übrigens durch die beigegebene, sehr sorgfältig gearbeitete monographische Bibliographie noch erhöht wird.

Reinbek in Holstein.

Dr. Ludwig Landgrebe.

Kaufmann, Felix, Priv.-Doz. an der Univ. Wien, Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung. Franz Deuticke, Leipzig und Wien 1930. X und 203 S.

Kaufmann geht hier ebenso wie in seinen rechtsphilosophischen Arbeiten, die Aufmerksamkeit und Beifall gefunden haben, vom phänomenologischen Standpunkt Husserls aus. Er fordert, daß man sich zunächst über den Charakter des mathematischen Gegenstands klar wird und sich innerhalb der Grundlagenforschung an dieser Einsicht orientiert. Von da aus baut er schrittweise auf bis zur Diskussion der Probleme transfiniter Mengen, der Entscheidbarkeit und der logischen Antinomien. In der immer festgehaltenen Orientiertheit am Sinn des mathematischen Gegenstands, nicht in der von den führenden Mathematikern übernommenen intern mathematischen Erwägungen liegt die Bedeutung des Buches. Es vermeidet prinzipiell schwierige mathematische Formeln und Ableitungen.

Von entscheidender Bedeutung wird die Auffassung, daß der Inhalt eines Begriffs in der Tat nichts anderes ist als der Begriff selbst, und daß der Umfangvergleich der Begriffe keine eigentliche Größenbeziehung bedeutet, sondern das unumkehrbare Gelten des einen Begriffs für jeden Gegenstand, für den der andere Begriff gilt. Weniger bedeutsam für den weiteren Gedankengang scheint mir die Polemik gegen die Einmischung des Zeitbegriffs in den Sinn des Mathematischen und besonders des Zahlbegriffs, die Kaufmann vor allem Brouwer vorwirft. Kaufmann verwirft aber mit Brouwer das Komprehensionsaxiom, auf Grund dessen alle Dinge, die eine bestimmte Eigenschaft haben, prinzipiell zu einer Menge vereinigt zu denken sind. „Menge“ als Grundlage für die Bestimmung des Begriffs der natürlichen Zahl wird überhaupt abgelehnt. Die im Cantorsche Mächtigkeitskalkül vorausgesetzte Beliebigkeit der Anordnung ist fälschlich für Unabhängigkeit vom Ordnungsbegriff überhaupt gehalten worden. Der Wohlordnungssatz hat an fundamentaler Stelle zu stehen. Die Kardinalzahl ist nur die bei beliebiger Anordnung der gezählten Dinge sich ergebende Ordinalzahl des letzten Elements. Die Menge aller natürlichen Zahlen hat aber kein letztes Element. Die Quelle aller Erkenntnisse über „unendliche Mengen“ ist das konstitutive Bildungsgesetz der Zahlenordnung, aus dem wohl Folgerungen zu ziehen, aber keine Totalitäten zu bilden sind. Das Cantorsche Zuordnungsverfahren führt nicht zu Mengen. Aber die Aussagen über abzählbar unendliche Mengen haben noch einen mathematischen Sinn, die Aussagen über unabzählbar unendliche Mengen nicht mehr. Die Cantorsche Begründung einer Stufenfolge transfiniter Zahlen ist hinfällig. Aber den sinnvollen Aussagen, die scheinbar auf diese transfiniten Zahlen bezogen sind, läßt sich ein schlechter finiter Sinn geben.

Diese Gedankengänge halte ich für vortrefflich und klärend und für wesentlich richtig, obwohl ich nicht in der Phänomenologie die letzte Grundlage aller Erkenntnisrichtigkeit sehe. Es ist doch so, daß an der Stelle, an der der Mathematiker die „Philosophie der Mathematik“ zu beginnen pflegt, der fundamentalste Teil dieser Philosophie schon ungeklärt vorausliegt und im gewohnheitsmäßigen Vollzug zur Quelle von Scheingestaltungen und Scheinproblemen werden kann. In dieser Tiefe der Grundlegung anzufangen, ist das Verdienst eines Werkes wie das von Kaufmann.

Rostock.

Prof. Dr. Wilhelm Burkamp.

Keynes, John Neville, *Studies and Exercises in Formal Logic*. 4. Auflage. Macmillan & Co., London 1928. XXIV, 548 S.

Die Logik von J. N. Keynes ist erstmals 1884 erschienen und hat nach wiederholten Umarbeitungen und Ergänzungen 1906 die 4. Auflage erreicht. Die vorliegende

Ausgabe ist lediglich ein unveränderter Abdruck dieser 4. Auflage. Das Werk, das in England seit nunmehr fast fünf Jahrzehnten eingebürgert ist, ist ein vorzüglich ausgearbeitetes Lehrbuch des gesamten Bereiches der formalen Logik. Ohne sich mit logischen Prinzipienfragen abzugeben, schreitet es alsbald in medias res und entwickelt, der Tradition folgend, in 3 Hauptteilen die Lehren vom Begriff, Urteil und Schluß. Der Verfasser, der keiner besonderen logischen Schule oder Richtung angehört, macht sich die gesamte formallogische Forschung von Aristoteles bis auf seine Zeit zunutze und wertet sie seinem besonderen Zwecke entsprechend aus. Die Logik erscheint hier durchaus als eine von dem übrigen Komplex der philosophischen Wissenschaften losgelöste Spezialdisziplin, die ihr eigenes, streng abgegrenztes Forschungsgebiet besitzt. Ihre Stärke (und zugleich ihre Schwäche) liegt in ihrem sicheren, alle philosophischen Grundfragen bewußt zur Seite schiebenden Fortschreiten nach dem strengen Gange einer Sonderwissenschaft. Den einzelnen Kapiteln sind zu lehrhaften Zwecken formallogische Exerzitien und Übungen angehängt. Das Buch ist wohl hauptsächlich zum Gebrauch für Studenten bestimmt und dürfte in dieser Eigenschaft treffliche Dienste leisten.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Kühn, Lenore, Dr. phil., Die Autonomie der Werte. Der autonome Grundcharakter des Theoretischen, Ethischen und Ästhetischen und seine Abwandlung. Frankfurter Verlagsanstalt, Berlin 1931. XVI, 590 S.

Die aus der „südwestdeutschen Schule“ hervorgegangene Verfasserin legt mit diesem Werk, das als Fortsetzung der vor fünf Jahren erschienenen Untersuchungen über „Grundbegriffe und Methode autonomer Wertbetrachtung“ (Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Berlin 1926) angesprochen werden soll, die Ergebnisse ihrer Lebensarbeit vor, in deren Mittelpunkt von den Anfängen an das Autonomieproblem gestanden hat. Das umfangreiche Buch, in der Fülle seines Stoffes wohl gegliedert und durch die Lebendigkeit der Formulierung schwierigster und rein abstrakter Probleme ausgezeichnet, versucht in originellem Ansatz, die autonomen Wertgebiete des Theoretischen, Ethischen und Ästhetischen aus der Einheit des „teleologischen Apriori“ aller Wertkonstitution abzuleiten. Bezeichnet das „teleologische Apriori“ diejenigen „allgemeinsten Bedingungen“, ohne welche die Begründung von Wertgebieten überhaupt nicht verständlich gemacht werden kann, so bedeutet die Konstitution der besonderen Wertsphären eine „Spezifikation“ der verschiedenen „Momente“ des teleologischen Apriori, die zugleich wieder eine „Modifikation“ der übrigen Momente zur Folge haben muß. Als die drei wesentlichen „Momente“ des teleologischen Apriori fungieren: Der „Wert“ als starre Transzendenz, die „Formbeziehung“ als Vermittlung der Wertforderung mit ihrer Realisierung und die „Einssetzung“ als Voraussetzung für die Unterscheidung von Stoff und Form, denen in eingehender Untersuchung die Wertgebiete der Sittlichkeit, der Kunst und der Theorie koordiniert werden. Es ist hier in der Kürze nicht möglich, auf die Problemfaltung weiter einzugehen, die oft gerade in der Behandlung spezieller Probleme Wesentliches und Fruchtbare bietet; hingewiesen sei hier nur auf das mehrfach erörterte Raum- und Zeitproblem der mathematischen Physik, dessen philosophische Grundlagen mit aller Klarheit und Schärfe herausgestellt werden. Die Beachtung dieser Ausführungen könnte manches prinzipielle Mißverständnis in der Diskussion dieser Fragen eliminieren.

Nicht in gleicher Weise befriedigend erscheinen uns die anhangsweise beigefügten Ausführungen über das Problem der Religion. Wenn auch dem Problemzusammenhang entsprechend im wesentlichen nur die Bedeutung des Religiösen für die Begründung der Wertgebiete unterstrichen werden soll, so kann man sich doch mit der aus diesem Anlaß gegebenen Bestimmung der Religion selbst, die „inhaltlich keinen spezifisch neuen Wert aufweisen“ soll, schwer befreunden. Religion als „Glaube an die Gültigkeit und den Inbegriff absoluter Wertmaßstäbe“ (S. 518) ist zu sehr wertteleologische Hilfskonstruktion, um ein theoretisches Verständnis wahrhafter und großer Religiosität zu vermitteln. Hier vermögen wir der Verfasserin nicht mehr zu folgen; aber auch diese Einschränkung soll nicht den Wert der wesentlichen Ergebnisse und Einsichten dieses gründlichen und im höchsten Maße beachtenswerten Buches vermindern.

Heidelberg.

Priv.-Doz. Dr. Franz J. Böhm.

Lalande, André, *Les Théories de l'Induction et de l'Expérimentation*. Boivin, Paris 1929. VI und 297 S.

Das vorliegende Werk ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die der Verfasser, einer der hervorragendsten Vertreter der Philosophie der Gegenwart in Frankreich, im Jahre 1921—22 an der Sorbonne gehalten hat. Es gehört zu den wertvollsten Arbeiten, die in den letzten Jahren in Frankreich auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie veröffentlicht worden sind. Wir finden darin eine sehr genaue Übersicht der Induktions- und Experiments-Theorien seit der Renaissance bis auf die Gegenwart. Die Hauptaufmerksamkeit Lalandes ist auf die Erörterung der Wandlungen in der Auffassung der Hypothese gerichtet. Begreiflich daher, daß er die Anschauungen von Bacon von Verulam, Newton und John St. Mill, sowie den Einfluß, den sie in positivem oder negativem Sinne ausgeübt haben, am ausführlichsten behandelt.

Von einem Experimentieren im eigentlichen Sinne kann nach Lalande im griechischen Altertum kaum die Rede sein, da es damals noch keine Laboratorien gab. Höchstens würde man Ansätze dazu bei den Rezepten der Handwerker und Thaumaturgen finden. Die Überlieferung der antiken experimentellen Wissenschaft wurde im Mittelalter durch die Okkultisten und Alchimisten fortgesetzt. Als Vorgänger der Induktion und der experimentellen Wissenschaft betrachtet Lalande: Roger Bacon, Buridan, Nicole Oresme, Pierre d'Ailly, Nikolaus von Kues, L. da Vinci, Paracelsus, Telesius, Kopernikus, Galilei, Kepler, Campanella, Ramus, Rabelais, Bruno. Aber der eigentliche Begründer der Induktion und der experimentellen Wissenschaft ist Francis Bacon. Im Gegensatz zu der hergebrachten Auffassung versucht Lalande nachzuweisen, daß Bacon kein oberflächlicher Empirist, sondern im Grunde Metaphysiker ist, insofern er die Spekulation über die Praxis stellt und als das Ziel der Erkenntnis die Erfassung des inneren wahren Wesens der sinnlichen Eigenschaften in ihrem Ansichsein betrachtet; sagt er doch: „scientia est essentiae imago.“ Was den Begriff der Hypothese anlangt, so behielt er bis zur Epoche der Renaissance den mathematischen Sinn, den er bei Plato und Aristoteles hatte. Erst im Zeitalter Descartes' erhielt die Hypothese den Sinn einer durch die Konsequenzen zu verifizierende Mutmaßung. Auch in bezug auf Newton unternimmt Lalande eine Ehrenrettung, indem er nachweist, daß Newtons berühmtes Wort: „Hypotheses non fingo“ nur bedeutet: „ich mache keine bloß fiktiven Voraussetzungen, sondern ich beweise.“ Jedenfalls hat Newton von der Hypothese im heutigen Sinne Gebrauch gemacht. Durch das typische Beispiel der Schwerkraft sowie durch seine Vorsichtsvorschriften hat Newton einen großen Einfluß auf die Entwicklung der experimentellen Methode ausgeübt. Vom Geist Newtons beeinflußt sind Männer wie Reid, Ampère, Comte, Littré, Berthelot, Hannequin, Duhem, Ostwald, Paul Janet. Aber trotz dem Erfolg des Newtonismus hat die Überlieferung der schöpferischen Freiheit, die sich in der Hypothese äußert, stets Anhänger gezählt. Als derartige Hypothetiker betrachtet Lalande: Hooke, Huyghens, Lesage, Herschel und namentlich William Whewell. Ausführlich behandelt Lalande auch John St. Mill, als den Begründer der berühmtesten Theorie der Induktion, und Claude Bernard, als den eigentlichen Systematiker der experimentellen Methode. Er weist ferner auf die Verdienste von Ernest Naville, Ernst Mach, Duhem, H. Poincaré, G. Milhaud, Le Roy, Clifford, K. Pearson, Enriques, Wundt, Goblots, Brunschvicg in dieser Hinsicht hin. Im Gegensatz zu Lachelier macht Lalande in den letzten Abschnitten einen Unterschied zwischen den „Prinzipien“ und der „Grundlage“ der Induktion, indem er in bezug auf die Prinzipien im eigentlichen Sinne den normativen Charakter des wichtigsten unter ihnen — des Universalisierungsprinzips — hervorhebt; ist doch das Streben nach Identität in jeder Hinsicht die wesentliche Norm unseres Intellekts.

Bonn a. Rh.

Dr. J. Benrubi.

Lünemann, Arthur, Professor an der Universität Wien, *Logik der Philosophie*. Grundzüge einer Umgestaltung der formalen Logik. Wilhelm Braumüller, Wien-Leipzig 1929. VII und 127 S.

Die vorliegende Schrift sucht aufzuzeigen, daß und warum die Entwicklungsgeschichte der formalen Logik nicht zur Ausgestaltung eines Wissenschaftssystems, sondern allein zur Aufzeigung des Rein-Logischen als der Form und Norm unseres Denkens und Erkennens führen könne. In der herkömmlichen „Logik“ freilich war

dieser ausschließlich funktionelle Charakter des Logischen insofern verdunkelt, als hier noch das (subjektiv-alogische) Erlebnismoment des „Denkens“ und mit ihm auch das (objektiv-alogische) Vorstellungsmoment des „Gedachten“ unbemerkt in die Problemstellung miteinbezogen wurde. Daher mußte zunächst eine sachgemäße Trennung des Logischen vom Psychologischen vollzogen werden, um das prinzipiell Zeitlos-Gültige vom prinzipiell Zeitlich-Wirklichen abzuschneiden; ebendarum aber muß nun auch das Logische als bloße Denkform von jeglichem Denkinhalt losgelöst werden, um die idealogische Sphäre der reinen Geltung in ihrer ganzen Eigenart hervortreten zu lassen.

Weil jedoch das Rein-Logische die „Form“ unseres Denkens bildet, bedarf die Frage nach der Möglichkeit seiner Erfüllung mit irgendwelchen Inhalten einer besonderen Untersuchung; und weil das Logische zugleich „die“ Form unseres Denkens bildet, kann es lediglich aus sich selbst deduziert werden, d. h. muß es sich selbst zur alleinigen Voraussetzung haben. Hieraus entspringen die beiden Grundbedingungen einer zutreffenden Auffassung des Logischen überhaupt: Die Probleme der „Funktionssynthese“ und einer „Logik der Philosophie“.

Da nämlich unser Denken stets schon irgendwelche Gegenstände in sich schließt, diese aber ihrem Wesen nach alogisch-materiale Momente darstellen, muß das rein Logisch-Formale mit den primären Erfahrungselementen eine Verbindung eingehen, die als „Funktionssynthese“¹ den Schlüssel zur ganzen Problematik des Logischen bildet; da jedoch unser Denken nur durch solche Funktionssynthesen zum Erkennen werden kann, bedeutet dieses Ur-Problem der Logik zugleich dasjenige der Erkenntnistheorie, so daß sich die Untersuchung des Logischen hiermit zu einer neuartigen Logik ausweitete: Zu einer umfassenden Herausarbeitung des Funktionell-Logischen im Sinne einer „Logik der Logik“, die als allgemeine Wissenschaftsgrundlage zur prinzipiellen Voraussetzung der philosophischen Universalwissenschaft wird, mithin die „Logik der Philosophie“ darstellt.

In ähnlicher Weise hat zuerst Lask von „Logik der Philosophie“ gesprochen, doch galt ihm diese als Grundlage zur Spekulation; als Logik aber soll sie gerade nicht Metaphysik, sondern „nur“ Wissenschaft ermöglichen. Und so ist die ihr einzig gemäße Geisteshaltung das „Bewußtsein relativer Wahrheit, aber absoluter Wahrheitsmöglichkeit: dann hüllen wir das Bild zu Sais ein und bekennen, daß wir Menschen sind“ (S. 35). Auch müßte ja im anderen Falle — ohne die streng transzendente Richtung der logikphilosophischen Forschung — die Frage nach der „Form der Form“ ins Unendliche gehen (S. 25). Die Deutung der „alogischen Erlebnismasse“ aber kommt für die Logik der Philosophie vorweg nicht in Frage; „denn die Wahrheit ist nur ihre Möglichkeit“ (S. 109).

Mancherlei bemerkenswerte Ausführungen über die logische Kategorie, das Problem der Gebietsverschränkung, den Begriff des Begriffes, das kategorische Urteil, den Urteilsprozeß und die Zeitüberwindung vermitteln einen starken Eindruck von der komplexen Problematik des Logischen, können aber nur in ihrem Zusammenhang beurteilt werden; dessen Verfolgung durch den Leser wird allerdings dadurch etwas beeinträchtigt, daß der Sachgehalt des Dargestellten weit größer ist als die Ausführlichkeit der Darstellung.

Wien.

Privatdozent Dr. F. W. Garbeis.

Nyman, Alfred, ord. Prof. an der Univ. Lund, Schweden: *Rumsanalogierne inom logiken*. C. W. K. Gleerup, Lund; O. Harrassowitz, Leipzig 1926. 629 S.

Der Verfasser will Vorkommen, Stellung und Bedeutung der Raum-Analogien in der Logik bestimmen. Sein Ziel ist, einen Beitrag zu liefern zur Klarlegung des wechselseitigen Verhältnisses der logischen und geometrischen Evidenz, samt deren Zusammenwirkung in der logischen Technik. Als Material wird die ganze Geschichte der Logik seit ihrem Anfange bei Platon und Aristoteles verwendet. Dieser umfangreiche Stoff wird analytisch und kritisch bearbeitet. Die gewonnenen Ergebnisse lassen sich in vier Punkte zusammenfassen.

¹ Vgl. desselben Verfassers gleich betitelten Aufsatz in den „Kant-Studien“, Bd. XXXV (1930), S. 240ff.

a) Die Raum-Analogien treten schon bei der Entstehung der Logik an den Tag und haben durch alle Zeiten hindurch als Entwicklungsmotive gedient. Immer mehr erhält die Logik den Charakter einer Begriffsgeometrie. Gleichzeitig beruft man sich immer mehr auf die Raum-Evidenz, und diese wird schließlich als tragende Grundlage aller Apodiktizität betrachtet. Diese Entwicklung wird durch verschiedene Krisen unterbrochen, die jedoch alle mit dem Siege der Umfangslogik enden. Auch der moderne Logik-Kalkül nimmt seinen Ausgangspunkt von der Umfang-Metaphorik und löst sich zwar technisch, aber nicht sachlich von der Raumanschauung.

b) Die Raum-Analogien sind als methodologische Fiktionen vom Typus Als-Ob zu betrachten. Es wird nachgewiesen, daß in der Geschichte der Logik diese Auffassung oft ausgesprochen wird, sowohl von Anhängern als von Widersachern der Umfangslogik. Der nähere Charakter der logischen Fiktionen wird als neglektiv-isolierend, illustrativ und komprehensional bestimmt.

c) Die Berechtigung der Raum-Analogien beruht auf der durch sie erreichbaren Klarheit. Sie ermöglichen eine schärfere Kontrolle und einen weiteren Überblick.

d) Obwohl die Raum-Analogien Fiktionen sind, scheinen sie doch aus einer allgemeinen Topik des Denkens zu entspringen, die nicht eliminiert werden kann. Auch in der modernen puristischen Relationslogik spürt man die Raum-Analogien. „Raum-Analogien sind immer nur durch Raum-Analogien zu bekämpfen.“ Ein raumloses Denken scheint dem Verfasser ein bloßes Postulat zu sein.

Das große Werk zeichnet sich aus durch viele feine Analysen und durch ein wohl-abgewogenes Verhältnis zwischen Charakteristik und Kritik. Die Leitgedanken werden von allen Seiten und in vielerlei Weise beleuchtet. Was vorliegt, ist nicht nur ein grundgelehrtes, sondern ein in seiner Gelehrtheit lehrreiches Werk. Es wäre zu wünschen, daß es in einer Weltsprache erschiene.

Kopenhagen.

Prof. Dr. Frithjof Brandt.

Oberhuber, Dr. Hermann E., Die Geltungsgrundlagen metaphysischer Urteile. Ein Beitrag zur Logik und Theorie des spekulativen Denkens. Ernst Reinhardt, München 1928. 145 S.

Der Verfasser wendet, unterstützt von gründlicher Belesenheit, einen rühmenswerten Scharfsinn an, das Unvereinbare zusammenzubringen. Er steht auf dem Satze, den Kant mit unerbittlicher Klarheit ans Licht gestellt hat: „Ein metaphysischer Lehrsatz kann zwar nicht widerlegt, aber auch nicht bewiesen werden“ (S. 16). Die „Geltungsgrundlagen metaphysischer Urteile“ können danach nicht wissenschaftlicher Art sein. Vor jeder „Vermengung und Verquickung metaphysischer Thesen und Methoden mit denen der streng wissenschaftlichen Philosophie“ muß man sich sorgfältig hüten (S. 12). Die Metaphysik ist eine Pseudowissenschaft (S. 23). Was aber wissenschaftliche Erkenntnis, lehnt der Verfasser ab, in dieser Arbeit zu berühren (S. 22). Sehr richtig erklärt er: „In der Metaphysik kommt es auf die Inhalte an und nur auf die Inhalte; alles Methodische und Formale ist in seinem Wesen ebenfalls durchaus material“ (S. 47) und: „Es geht immer um prinzipielle Entscheidungen“ (S. 49). Aber wenn man nach der Wahrheit solcher prinzipiellen Entscheidungen fragt, dann versagt die psychologische Methode, die der Verfasser vertritt; er kann der ästhetischen Auffassung der Metaphysik (Begriffsdichtung), der fiktionalistischen Auffassung und der irrationalistischen ihr Recht geben, bloß eins kann er nicht: die Metaphysik als die Wissenschaft des reinen Begriffes, der zugleich die wirkliche Totalität ist, auffassen. Er hält sich vor allem an „die handgreiflichen metaphysischen Probleme im Stand der alten Metaphysik, Seele, Fortleben, Gott, Willensfreiheit usw.“ und behandelt diese obersten Ideen als „Denkdinge“ (S. 99) wie Steine im Brettspiele, die man je nach Anlage und Neigung hierhin und dorthin schicken kann. Daß er damit das spekulative Denken überhaupt nicht trifft, dem doch seine Untersuchung gilt und deren Lebensnerv die *coincidentia oppositorum* (S. 100) nicht als logischer Kunstgriff, sondern als Tatsache der objektiven Vernunft bildet, ist nicht zu verwundern. Hier handelt es sich eben um eine Wissenschaft, die wirklich Philosophie, Denken des Denkens und nicht Psychologie ist, um eine Sache, von der der psychische Mensch nichts vernimmt.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson †.

Ovink, B. I. H., Dr., Prof. an der Univ. Utrecht. *De Zekerheid der Menschlijke Kennis*. W. I. Thieme & Cie., Zutphen 1929. XI und 568 S.

Das vorliegende, erkenntniskritische Werk bietet eine umfassende Geschichte der Erkenntnistheorie von Sokrates und Plato über die Scholastik bis Kant. Der Verfasser selbst steht in der Linie, die durch die drei Namen Sokrates, Plato, Kant bezeichnet wird. Er lehnt Aristoteles als den Philosophen der theoretischen Vernunft und der rationalistischen Metaphysik ab. Aristoteles sucht nicht die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis, sondern der Erkenntnis überhaupt. Darin liegt aber eine Grenzüberschreitung, weil wir es innerhalb des Verbandes der Menschheit nie anders als mit menschlicher Erkenntnis zu tun haben. Das hat als erster Sokrates erkannt, Plato vertieft und Kant endgültig festgestellt. Kant ist ihm der Mann, der unserer theoretischen Erkenntniskraft die Grenzen gezogen und der den intellektuellen Hochmut niedergebogen hat. Der Begriff „Wirklichkeit“ wird in einem zu engen Sinne genommen, wenn wir darin nur die Wirksamkeit der theoretischen Vernunft sehen; im Umfange unseres Bewußtseins liegen auch Recht, Sitte, Kunst, Religion. Der praktischen Philosophie gebührt im Sinne Platos und Kants der Primat vor der theoretischen, der Logos des Gutseins, des Sollens reicht tiefer als der des so und so gearteten Daseins, obwohl wir auch in ihm keine unbedingte Sicherheit finden. Von der möglichen Erfahrung gelangen wir zur Vielheit der wirklichen Erfahrungen dadurch, daß wir hinter das Fatum der Grundsätze zurückgreifen, d. h. hinter das kausale Müssen, indem wir, auf Freiheit und Wille gestützt, sagen, von allen möglichen Erfahrungen soll diese die wirkliche sein.

All unser Wissen besteht in einer Kette von Bedingungen, unterbaut von einem Unbedingten, das nicht als absolut zu fassen ist, sondern das als transzendentaler Abschluß zu gelten hat, der in unserem Erkenntnisvermögen zu suchen ist. Nehmen wir den Begriff „Wissen“ in seinem strengsten Sinn, dann müssen wir mit Sokrates eingestehen: „wenn etwas ist, dessen wir sicher sind, dann ist es dies, daß wir nichts wissen“. Das ist die Sicherheit unseres Wissens, die, wie die Aufgabe will, festzustellen ist. An die Stelle der Sicherheit tritt ein tiefgreifender Zweifel.

Wie Ovink der praktischen Vernunft den Vorrang vor der theoretischen einräumt, so erscheint ihm auch die Kritik der Urteilskraft mit ihrem Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit als das reifere Werk Kants. Unterbaut jene das Müssen durch das Sollen, so diese die Ursache durch den Zweck. Unser letztes Wollen geht auf Einheit in der Vielheit unserer Begriffe und auf Einheit in der Vielheit unserer Strebungen und Handlungen. Der Verstand betrachtet die Bruchstücke der Erfahrung in ihrem Verhalten zueinander, die Vernunft unterstellt sie dem Bezug auf das Ganze, sie reguliert den Verstand und erhebt sich damit über ihn.

Die Arbeit klingt aus in ein Vernichtungsurteil über die moderne Philosophie im weitesten Umfange, die auf die unfruchtbarste Weise mit den Begriffen Wirklichkeit, Existenz, Denken-Wahrnehmung, Subjekt-Objekt umgeht. Sie bildet sich bei ihrem mehr oder weniger fein nuancierten materialistischen Begriff von Wirklichkeit ein zu wissen, was sie nicht weiß. Und diese Einbildung ist ein ethischer Mangel als Folge eines falschen Verhaltens zu Gott, der die einzige wahre und echte Wirklichkeit ist. Wir begehen den Fehler, den Menschen absolut zu setzen: wir maßen uns an, eine abstrakt-theoretische Wahrheit an sich erfassen zu können, die sowohl für Menschen als auch für Gott verbindlich wäre. Doch nein, Gott hat die Wahrheit nicht sich gegenüber, weil er selbst die Wahrheit ist.

Die Antinomie der Antinomien ist, so gesehen, die, wie neben dem Absolutem in persönlichem Sinne noch eine davon abhängige geistige Wirklichkeit, wie die des Menschengewisses, bestehen kann. Ovink legt selbst den Finger auf die offene Wunde seines Systems: wir geraten in den unvermeidlichen Widerspruch, daß wir, gänzlich isoliert gegen das Absolute, doch einen Zugang zu ihm finden wollen. Noch weniger ist einzusehen, wie man auf diesem unsicheren Boden eine spezifisch christliche Ethik mit der Kardinaltugend der Demut begründen will. Wenn Gott alles in allem ist, dann sind wir ihm auch für unsere Irrtümer verpflichtet, „selbst für unseren Hochmut und die Werdelust und das erste Anderssein und das Verlangen, uns selbst anzugehören“. Wir verfallen einem noch ärgeren Hochmut, wenn wir unsere „Freiheit und Spontaneität“ gegen ihn ausspielen, die seine Gebundenheit uns gegenüber voraussetzen. Auch

unsere Demut ist Schein gegenüber einem Sein, dem wir uns, wenn nicht im Erkennen, so noch weniger im Gefühl nähern können. Alle Versuche, eine kritische Logik mit einer kritischen Psychologie als ihrer Kehrseite vom Gefühl her zu unterbauen, müssen scheitern.

Henningsdorf b. Berlin.

Dr. Johannes Schöler.

Pfänder, Alexander, Logik. 2. Auflage. M. Niemeyer, Halle 1929. 365 S.

Dies Werk ist ein Neudruck einer zuerst im 4. Bande des Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung 1921 erschienen und Edmund Husserl zu seinem 60. Geburtstag gewidmeten Arbeit. Trotz der mächtigen Bewegung, die sich seither, entscheidend gerade durch Husserl erregt, in der logischen Forschung entfaltet, stellt Pfänders Buch eine unverlierbar wertvolle, systematisch geschlossene Ausgestaltung einer „Logik“ dar. Es bietet in seinem Grundbestande das traditionelle Gut der Logik, aber gewissermaßen phänomenologisch umgeglüht, gereinigt und um zahlreiche Neuentdeckungen bereichert. Zur gründlichen Einführung in ein systematisches Studium der Logik gibt es schwerlich ein klareres und besseres Buch. Die schlechthin meisterhafte Art, mit der Pfänder seine Gedanken ebenso anschaulich-plastisch wie logisch-durchsichtig zu entwickeln versteht, die pädagogisch höchst geschickte Weise der Gedankenführung, die begriffliche Sauberkeit und Konsequenz, die bis ins Letzte durchgearbeitete Gliederung der großen Stoffmasse sind charakteristische Vorzüge seines Werks.

Die Logik, sorgfältig abgegrenzt gegen Erkenntnislehre und Phänomenologie, wird als die systematische Wissenschaft von den Gedanken, ihrem Wesen und ihren Arten, Elementen, Aufbaugesetzen, Verhältnissen, Beziehungen und Zusammenhängen verstanden. Der erste Abschnitt behandelt als das in logisch direkter Blickrichtung leichter Festhaltbare das Urteil, nicht ohne daß sich schon hier die phänomenologische Blickschärfung durch die Entdeckung einer bemerkenswerten Anzahl bisher übersehener Begriffe bestätigt sieht. Als zweiter Abschnitt schließt sich die Lehre vom Begriff an; vielleicht wird hier am stärksten die Eigenart dieser Logik spürbar, indem das besondere Wesen der reinen logischen Gegenstände in vielfachen neuen Aufhellungen sich enthüllt. Auch der dritte Abschnitt, der über die obersten logischen Grundsätze handelt (die Sätze von der Identität, vom Widerspruch, vom ausgeschlossenen Dritten und vom zureichenden Grunde) reißt mit großer Kraft diese Domäne der Logik aus der traditionellen Erstarrung heraus und findet in der Deutung jener Prinzipien als Sätze über die Wahrheit und Falschheit von Urteilen ein neues fruchtbares Prinzip ihres Verständnisses. Der vierte Abschnitt endlich gibt die Lehre von den unmittelbaren und mittelbaren Schlüssen in strenger Ordnung und mit ausgezeichneten Beispielen. Auch auf diesem spröden Gebiet ist die Neudurchseelung dieser gesamten „Logik“ kraft der phänomenologischen Katharsis noch zu verspüren.

Pfänders „Logik“ ist ein großes Beispiel dafür, wie durch das schlichte Sich-leitenlassen von den logischen Phänomenen selbst und das intensive Sich-versenken in ihre Strukturen (statt in allerlei logische Theorien) auch eine in der Tradition so verkrustete Region des philosophischen Denkens wie die Logik von neuem Lebendigkeit und bewegte Fülle, ja einen frischen Glanz erhält.

Heidelberg.

Privatdozent Dr. Franz Josef Brecht.

Rickert, Heinrich, o. ö. Prof. an der Univ. Heidelberg, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 5., verbesserte, um einen Anhang und ein Register vermehrte Auflage. I. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929. XXXIX und 776 S.

Rickerts großes methodologisches Werk hat bei seinem ersten Erscheinen (in zwei Hälften, 1896 und 1902) in die Diskussion über die Methode der Geschichtswissenschaft mit starker und berechtigter Wirkung eingegriffen und ist in diesem Sinne eine Leistung von historischer Bedeutung geworden. Die Erforderlichkeit der fünften Auflage — acht Jahre nach der als 3. und 4. bezeichneten — beweist, daß diese Wirkung, wenn auch weniger auffällig, fortdauert, und daß auch in der Gegenwart, trotz den weit vorgedrungenen intuitionistischen und metaphysischen Auffassungen der Ge-

schichte, Rickerts auf logischen Unterscheidungen beruhende Untersuchungen weiter studiert werden. Und das mit Recht, denn auch heute noch werden viele aus dieser „logischen Einleitung in die historischen Wissenschaften“, die freilich, wie R. selbst bald bemerkte, „ein umfangreiches und umständliches Buch“ ist, wichtige Einsichten gewinnen können.

Die 5. Auflage enthält im Haupttext gegenüber der vorhergegangenen keine bedeutenden Änderungen, und sie soll die endgültige Fassung geben, weil R. fortan seine ganze Kraft der Ausarbeitung seines Systems widmen will, dem gegenüber die „Grenzen“ nur „eine logische Spezialarbeit“ darstellen (XXXI). Eine gewisse Angleichung des Werks an die Wandlungen der R.schen Erkenntnistheorie ist aber schon in der 2. Auflage angebahnt worden; die der vorliegenden vorausgegangene Doppelaufgabe hatte dann das System selbst in seinen Grundzügen vor Augen und fügte namentlich den Abschnitt „Die irrealen Sinngebilde und das geschichtliche Verstehen“ ein — eine ausgedehnte Untersuchung, die bei dem ersten Thema wichtige systematische Überzeugungen Rickerts bringt, bei dem mit jenem verflochtenen zweiten Thema R.'s wesentlich von formalen Gesichtspunkten geleiteter Theorie die vom Material ausgehenden Lehren einzugliedern sucht.

Der jetzt neu hinzugekommene Anhang enthält: 1. eine bisher nur in französischer Sprache veröffentlichte Abhandlung aus dem Jahre 1901 über „die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte“, als Einführung für diejenigen, die Rickerts Geschichtslogik nur aus gegnerischen Kritiken kennen. Sie soll bekräftigen, daß für des Verfassers Werk, obwohl es, „aus einer bestimmten historischen Situation herausgewachsen“ (764), zunächst die Gegensätze von Naturwissenschaft und Geschichte aufs schärfste zuspitzte, doch von Anfang an dies das Problem war, „wie in den Einzeldisziplinen sich das Allgemeine mit dem Besonderen verknüpft, und wie aus der Verschiedenheit dieser Verknüpfung die verschiedene logische Struktur der Wissenschaften zu verstehen ist“ (S. 756). 2. Ein „Nachwort“, das sich hauptsächlich mit Georg Mischs Aufsatz in den „Kantstudien“ (Bd. XXXI, S. 536—48) „Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften“ auseinandersetzt. Misch gibt hier zweifellos eine schiefe Darstellung der Rickertschen Lehre; doch ist das Mißverstehen letzthin einer grundsätzlich andren Einstellung zu den Problemen zuzuschreiben. — Eine für den Leser sehr wertvolle Bereicherung bilden schließlich die neu hinzugekommenen Namen- und Sachregister.

Berlin-Adlershof.

Dr. Heinrich Levy.

Rothacker, Erich, o. ö. Prof. a. d. Univ. Bonn, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. In: Handbuch der Philosophie, herausgeg. von A. Baeumler und M. Schröter. R. Oldenbourg, München 1927. 171 S.

Die intensiven Bemühungen Wilhelm Diltheys um die logische Grundlegung der Geisteswissenschaften erfahren erneut in dem vorliegenden Buche von Erich Rothacker über die „Logik und Systematik der Geisteswissenschaften“ eine sehr bedeutende Bereicherung und Weiterführung. Auch dieses neue Werk, von vorwiegend systematischem Interesse bestimmt, ist von vornherein durch die eigentümliche Doppelseitigkeit der Persönlichkeit des Autors gekennzeichnet, die bereits in seiner wirkungsreichen und weithin anerkannten, der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts gewidmeten „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (1920, 2. Auflage 1930) zutage getreten ist und wohl für die geistige Grundstruktur des Dilthey-Typus überhaupt charakteristisch ist: die Verbindung von Geschichte und Philosophie, die Vereinigung von ausgeprägt historischem Sinn auf der festen Grundlage einer anschaulichen und ausgetreiteten Kenntnis der Geistesgeschichte und logisch-kategorialer Durchdringung und Durchleuchtung des historischen Stoffes. Auch diese „Logik“ ist aus der geisteswissenschaftlichen Arbeit selber herausgewachsen und unterscheidet sich von vornherein von manchen rein abstrakt-theoretischen Geschichtslogiken und Geschichtsmethodologien in wertvoller Weise.

Der analytische Teil dieser Abhandlung untersucht den Ursprung der geisteswissenschaftlichen Methoden und Begriffe (besonders wichtig ist hier der lehrreiche Abschnitt über den Terminus „Geisteswissenschaften“), die weltanschaulichen Kategorien, die geisteswissenschaftlichen Methoden und den Strukturzusammenhang der Methoden, Weltanschauungen und Lebenskämpfe. Der synthetische Teil behandelt die syste-

matischen Prämissen (sehr beachtenswert das Kapitel über den Geist der Historischen Schule, dem der Autor einmal eine ganz ausführliche Monographie widmen sollte!), ferner die „Relativität der konkreten Vernunft“ und versucht schließlich die „Einheit der Vernunft“, die Einheit von Universalismus und Historismus herzustellen.

Wir müssen uns hier auf die Darlegung des grundlegenden Hauptgedankens der Abhandlung beschränken. R. geht von der Einsicht in die Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit der geisteswissenschaftlichen Methoden aus. Als methodische Gegensatzpaare erscheinen ihm z.B.: die idealistische und die positivistische, die problemgeschichtliche und die kulturgeschichtliche Methode; in der Kunstwissenschaft z. B. unterscheidet er zwischen der Kunstgeschichte als Problemgeschichte (Wölfflin) und als Lebensgeschichte (Dehio); oder in der Theologie zwischen Dogmengeschichte und Frömmigkeitsgeschichte, d. h. zwischen dialektischer und psychologischer Methode. Als Hintergrund der Methodenverschiedenheiten und Methodenstreitigkeiten ergeben sich aber philosophische Gegensätze, oder, allgemeiner ausgedrückt: weltanschauliche Gegensätze. „Es gibt kein anderes Mittel, die geisteswissenschaftlichen Begriffe und Methoden voll zu verstehen als dies: sie in ihre weltanschaulichen Ursprünge zurückzuverfolgen“ (S. 36). Die Geisteswissenschaften sind mit anderen Worten in die großen weltanschaulichen Gegensätze eingespannt; in ihnen liegt daher auch der Schlüssel zu sämtlichen methodologischen Problemen. Als Weltanschauungstypologie, die die Typologie der geisteswissenschaftlichen Methoden strukturiert, dient R. die bekannte Diltheysche, die freilich noch durch einige weitere Weltanschauungskategorien Rickerts modifiziert wird. Dementsprechend differenziert R. zwischen „Naturalismus“ und „subjektivem“ und „objektivem“ „Idealismus“, und stellt weiterhin in Rickertschem Sinne gegenüber: Subjektivismus (Individualismus) und Objektivismus (Kollektivismus?), Rationalismus und Irrationalismus. Es ist hervorzuheben, daß R. die Weltanschauungstheorie Diltheys erheblich weitergeführt und konkreter ausgestaltet hat und vor allem außer der idealtypischen Gegensätzlichkeit der Weltanschauungsstrukturen auch deren Berührungspunkte und deren jeweilige Gemeinsamkeiten deutlich hervortreten läßt. Die Frage freilich, ob und inwieweit überhaupt die Diltheysche Weltanschauungstypologie eindeutig und erschöpfend ist, muß hier unerörtert bleiben. Unberührt von ihrer Beantwortung bleibt aber die eigentliche Grundtendenz des R.schen Buches: daß nämlich jede geisteswissenschaftliche Methode weltanschauungsbedingt und -bestimmt sei, und umgekehrt, daß sich jede Weltanschauung eine ihr adäquate Wissenschaftsmethode schaffe. R. glaubt also an den Primat des Willens, daran, daß die Praxis des Lebens über der Wissenschaft stehe: nicht „Tatsachen“, sondern „Vorlieben“ dirigierten letztlich die Erkenntnisarbeit. Aber nicht erst die wissenschaftlichen Methoden, sondern bereits das geistige Leben selber sei weltanschauungsgeladen. Erkennt nun R. mit voller Klarheit die Relativität der konkreten Vernunft an, wie sie die Historische Schule verstanden hat, und hält er diesen Relativismus nicht nur nicht für beklagenswert, sondern für eine ganz positive Forderung, so will er jedoch nicht bei ihm stehen bleiben, sondern er glaubt an eine produktive Überwindung der „Anarchie der Systeme“: es sei erlaubt, nicht nur von einer typologischen Systematisierbarkeit der Weltanschauungen, sondern weit darüber hinaus „vielleicht geradezu von einer über den Relativitäten stehenden Einheit der Vernunft zu reden“ (S. 160). Wie im einzelnen freilich diese Überwindung der Gegensätze des historischen Relativismus und des Universalismus der rationalistischen Systeme zu denken ist, scheint mir nicht überzeugend zum Ausdruck gekommen zu sein. An diesem Kardinalproblem der Geistesphilosophie der Gegenwart muß noch weitergearbeitet werden. Der erste Schritt zur praktischen Überwindung des betreffenden Gegensatzes ist aber sicher schon in dem Augenblick getan, wo man sich dieser ganzen Problematik voll bewußt geworden ist. — Man könnte kritisch noch hinzufügen, daß das Kapitel über das „Verstehen“ in den Geisteswissenschaften nicht ganz das hohe Niveau der übrigen Abschnitte einhält, daß man die bisherigen Ergebnisse der Verstehentheorie stärker hätte verwertet sehen mögen. Merkwürdigerweise hat sich ferner R. die Analysen der geisteswissenschaftlichen Psychologie kaum zunutze gemacht. Aber diese einzelnen Bedenken, die noch vermehrt werden könnten, ändern nur sehr wenig daran, daß es sich bei diesem Werk um einen kühnen Wurf handelt, der ohne Frage für die moderne Geistesphilosophie wie für die Geisteswissenschaften von außerordentlicher Bedeutung ist.

Berlin.

Priv.-Doz. Dr. Hans R. G. Günther.

Salomaa, J. E., *Das Problem der Wahrheit*. Helsinki 1929 (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae*. Ser. B. Tom. XXIII, Nr. 1.) 177 S.

Diese Arbeit ist ein sehr interessantes Beispiel dafür, wie ein ernsthafter Denker sich auf Grund der heute herrschenden erkenntnistheoretischen Anschauungen einen Weg bahnt zu einer plausibeln Beantwortung der grundlegenden Fragen nach der Möglichkeit des Erkennens überhaupt. Im ersten Abschnitte, der von dem „Begriff der Wahrheit“ handelt, kommt er zu sehr klaren Ergebnissen. Er erklärt, „daß die Wahrheit diejenigen Seiten der Gegenstände bedeutet, die auch den Subjekten erscheinen können, in denen sich somit die subjektive Welt mit der objektiven vereinigen kann. Die Wahrheit ist geltend, d. h. auf bestimmte Weise in den Gegenständen, wenn sie auch nicht wie einige ihrer Gegenstände existierend ist“ (S. 60). „Das Entscheidende beim Begriff der Wahrheit an sich besteht gerade darin, daß die Wahrheit unabhängig davon, ob sie erkannt wird oder nicht, Wahrheit ist“ (S. 59). „Wenn der Begriff der Wahrheit an sich angenommen wird, kann dies nur auf Grund der Voraussetzung geschehen, daß auch die von der Wahrheit gemeinten Beziehungen unabhängig von dem Subjekt, das sie erkennt, gelten“ (S. 61). Diesem ontologischen Wahrheitsbegriff aber kann der Verf. in dem zweiten Abschnitte seines Buches, der von der Erkenntnis der Wahrheit handelt, nicht treu bleiben. Die Erkenntnistheorie, für die der Gegensatz des Erkennens und seines Gegenstandes feststeht, macht im Grunde eine Erkenntnis der Wahrheit unmöglich, besonders wenn sie von psychologischen Gesichtspunkten aus unternommen wird, denn mit „Erkenntnispsychologie“ ist, wo sich's um die Wahrheit handelt, nichts anzufangen. Der Grundirrtum der herkömmlichen Erkenntnistheorie ist der, daß die Wahrheit in dem Urteil enthalten sei. Das Urteil gehört der Sphäre der Differenz an und kommt niemals über die Entgegensetzung und Scheidung zur Einheit. Die Wahrheit liegt im Schlusse; sie ist eben darum nur auf begrifflichem Wege festzustellen, denn jeder Begriff ist ein Schluß. Man darf nur nicht irgendwelche Bewußtseinsinhalte und Vorstellungen der Empirie Begriffe nennen. Da der Verf. diese Unterscheidungen nicht macht, bleibt seine Anschauung von der Erkenntnis der Wahrheit unbefriedigend. Er tritt mit Nachdruck für die Autonomie des Erkennens ein, das innerhalb seines eigenen Gebietes keinerlei Autorität über sich erkennen kann (S. 175). Aber er behauptet gleichzeitig, daß dem Erkennen das Erreichen einer absoluten Wahrheit unmöglich sei. „Sowohl der Relativismus, welcher die allgemein gültige Wahrheit leugnet, wie auch der Dogmatismus, welcher sie zu besitzen glaubt, sind die schlimmsten Feinde der Philosophie. Inhalt und Kraft der Philosophie liegen in dem Streben nach absoluter Wahrheit“ (S. 175). Wenn aber dieses Streben notwendigerweise nie sein Ziel erreicht, so bleibt doch zu fragen, was dann eigentlich die ganze Philosophie wert sei. Jedenfalls ist sie dann unfähig, das zu leisten, was man gewöhnlich von ihr verlangt, daß sie der Menschheit die Fackel der Wahrheit vorantrage und sie von Stufe zu Stufe in der Herrschaft des Geistes über alles Gegebene aufwärts hebe.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson †.

Schiller, F. C. S., *Logic for Use. An Introduction to the voluntarist Theory of Knowledge*. G. Bell & Sons, London VIII, 469 S.

Der Verfasser, der Hauptvertreter des englischen Pragmatismus, legt uns hier eine voluntaristische Logik vor, die er selbst als die konstruktive Fortsetzung seiner 1912 erschienenen „*Formal Logic*“, einer radikalen Kritik an den Fundamenten der traditionellen Logik, bezeichnet. Schon der Titel „*Logik zum Gebrauch*“ enthält die echt pragmatistische Grundthese, daß die Scheidung zwischen Theorie und Praxis undurchführbar sei und daß demnach auch eine so abstrakte Wissenschaft wie die Logik nur dann einen Sinn und eine Berechtigung habe, wenn sie dem praktischen Handeln diene und in der wissenschaftlichen Forschung angewendet werden könne. Die Logik hat demgemäß die Aufgabe, die Prozesse des faktischen Denkens zu beschreiben, und wird somit eng an die Psychologie angeschlossen, von der sie sich in Schillers Behandlung nur dadurch unterscheidet, daß sie nicht nur eine Beschreibung der Denkprozesse liefert, sondern auch deren Erkenntniswert erörtert. Der Verfasser umschreibt in vier scharfen Antithesen die Punkte, in denen sich die pragmatische Logik aller nichtpragmatischen entgegenstellt: die eine hat es mit dem wirklichen Denken, die andere nur mit den Formen des Denkens zu tun, die eine mit wirklicher Bedeutung, d. h. mit faktischen Urteilen, die andere nur mit Wortbedeutungen oder Sätzen, jene mit

wirklicher Wahrheit, diese lediglich mit dem formalen Wahrheitsanspruch, jene mit für den Menschen gültiger Wahrheit, die wir alle erreichen können, diese mit idealer und absoluter Wahrheit, die niemand erreichen kann (S. 23). Von hier aus wird die Logik definiert als die systematische Wertbestimmung des faktischen Wissens oder als die normative Wissenschaft, die sich mit theoretischen Werten befaßt. Die Logik erscheint so als ein Teil der Wertlehre und ihre wichtigste Aufgabe besteht in der Bestimmung des Wertes von Sätzen, die mit Anspruch auf Wahrheit auftreten, über deren Annahme (Richtigkeit) oder Ablehnung (Falschheit) sie zu entscheiden hat. Zu dem psychologischen und axiologischen Aspekt der Logik tritt ferner der biologische hinzu, der in dem axiologischen eigentlich schon enthalten ist. Er zeigt sich besonders deutlich in der Urteilslehre, die Schiller lediglich von der biologischen Seite her entwickelt und deshalb die Biologik des Urteils nennt (Kap. 10). Es ist ihm weniger um den logischen Gehalt der theoretischen Gebilde zu tun als um ihre Entstehung aus den emotionellen und niederen intellektuellen Prozessen und um ihre Bedeutung und Nützlichkeit im Gesamt des vitalen Bereichs. Die darwinistische Kampf-ums-Dasein-Theorie wird hier auf die geistige Sphäre übertragen, die logischen Gebilde werden auf ihre Lebensfähigkeit geprüft. Je komplexer die logischen und psychischen Funktionen sind, um so seltener bedarf es ihrer Anwendung auf vital-biologische Probleme; von hier aus gesehen wird der Wahrnehmung die Gleichberechtigung neben Urteil, Schluß und Syllogismus zuerkannt. Alle diese Aspekte zusammengekommen ergeben schließlich den pragmatischen Aspekt, der die Wahrheit als Nützlichkeit, d. h. Anwendbarkeit, die Gültigkeit als Erkenntniswert faßt, die der Bewährung unterliegt, und die logische Notwendigkeit und absolute Sicherheit durch den zweckmäßigen Zusammenhang des Denkens und die sich stetig mehrende Wahrscheinlichkeit der Ergebnisse zu ersetzen strebt. Nur der metaphysische Aspekt der Logik, wie er im System Hegels und noch schärfer betont bei den britischen Hegelianern anzutreffen ist, wird von Schiller radikal abgelehnt, und er legt einen energischen Protest gegen die Erniedrigung der Logik zur Magd der Metaphysik ein.

Wenn so die Logik zu allen möglichen Disziplinen in Beziehung gesetzt wird, zu Psychologie, Axiologie, Biologie und zum praktischen Handeln, so bliebe noch die Frage offen, wie es denn mit dem eigentlich logischen Aspekt der Logik bestellt ist und ob es so etwas wie eine selbstgesetzliche Provinz des Logos gibt, in der zunächst keine anderen Maßstäbe und Bestimmungen zugelassen werden dürfen als eben die logisch-theoretischen. Schiller würde diese Frage als sinnlos verneinen. Und gerade diese Verneinung würde beweisen, daß diese pragmatistisch-voluntaristische Logik, so sehr sie auch alle möglichen Außenbezirke der Logik umkreist, in den eigentlichen Kern der Logik nicht vorgestoßen ist und von ihrer Position aus auch nicht vorzustößen imstande ist.

So negativ nun auch die rein logischen Ergebnisse dieses Buches sein mögen, so interessant und bedeutend ist es doch als eines der wichtigsten Dokumente des modernen Pragmatismus, dessen wesentlichste Punkte mit all ihren Licht- und Schatten-seiten hier offenbar werden. Die frische und temperamentvolle, stets anregende und in Spannung haltende Schreibweise, die dem Verfasser eigen ist, und die trotz der sehr viel positiveren Haltung auch der Polemik gegen die alten Gegner immer noch breiten Raum läßt, machen die Lektüre dieses umfangreichen Werkes zu einem wirklichen Genuß auch für diejenigen, die seinen sachlichen Ausführungen nicht oder nur zum Teil zustimmen können.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Sesemann, Wilhelm, o. Prof. a. d. Univ. Kowno (Litauen), *Die logischen Gesetze und das Sein*. (In der Schriftenreihe „Eranos“, Bd. II) Kowno 1932. 170 S.

Das Buch ist die Fortsetzung zweier älterer Arbeiten vom Jahre 1927, die ebenda unter dem gemeinsamen Titel „Studien zum Erkenntnisproblem“ erschienen sind: Teil I. „Über gegenständliches und ungegenständliches Wissen“; Teil II. „Rationales und Irrationales“. Mit diesen beiden Studien, die zusammen fast den gleichen Umfang haben wie die neue Abhandlung, hängt die letztere so eng zusammen, daß die Geschlossenheit eines Ganzen in den Teilen ohne weiteres in die Augen springt. Und es ist sehr zu bedauern, daß die drei Teile nicht auch zusammen als geschlossenes Werk erschienen sind. Leider fällt das noch um so mehr ins Gewicht, als die Schriftenreihe einer ausländischen Universität mit vorwiegend fremdsprachigen Beiträgen sich ohne-

hin im deutschen Buchvertrieb nur schwer durchsetzt, während der wirkliche Interessentenkreis einer solchen Arbeit ohne Zweifel in den Kreisen der deutschen Wissenschaft liegt. Um so mehr erscheint es mir als eine Pflicht, die deutschen Fachkreise auf dieses bedeutende und in mancher Hinsicht einzigartige Werk hinzuweisen.

Wer hier einfach nach dem Titel urteilen wollte, würde sich irren. Das Buch handelt weit mehr vom „Sein“ als von den „logischen Gesetzen“. Es ist keine logische Untersuchung, sondern eine durchaus ontologische. Damit greift es in ein Problemgebiet hinein, das heute innerhalb der theoretischen Philosophie das zentrale und im guten Sinn aktuelle sein dürfte. Daß in unseren Tagen das Seinsproblem zu einer gewissen Spruchreife gediehen ist, wird niemand verkennen. Aber was ist in Wirklichkeit dafür geschehen? Wir haben die vielberufene „Wendung zur Ontologie“ erlebt, und es fehlt nicht an Köpfen, die nach der Art des herrschenden Historismus über diese Wendung schon wieder wie über ein Phänomen der Zeit hinwegphilosophieren. Das ist nicht ein Weg, das neuerschlossene Problemgebiet in Angriff zu nehmen. Sieht man näher zu, was eigentlich dafür geschehen ist, so findet man kaum eine Fragestellung, geschweige denn einen gebahnten Weg der Forschung, der über die äußerlichsten und allgemeinsten Vorfragen — etwa die nach dem „Sinn“ des Seins oder die nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Sein — hinausführte. Es kommt hinzu, daß selbst für diese Fragen die versuchten Lösungen immer wieder den alten weltanschaulich-spekulativen Standpunkten verfallen, oder aber — was kaum weniger schief ist — von einem der angrenzenden Problemgebiete her mit deren eingefahrenen Methoden angestellt werden: so immer wieder von der Logik, der Erkenntnistheorie, der Phänomenologie aus, ja sogar von Geschichtsphilosophie und Soziologie aus. Daß dabei der Sinn ontologischer Untersuchung verfehlt wird, ist kein Wunder. Das Resultat ist: wir haben immer noch nicht die angekündigte Ontologie. Es ist bei der Ankündigung, bei der „Wendung“ zu ihr geblieben.

Ganz anders S. in seinem Buch. Hier ist kein Gerede „über“ Ontologie, auch nicht einleitungsweise. Der Verf. verzichtet überhaupt auf jede Einleitung. Er beginnt direkt mit der Sache. Daß es sich um echt ontologische Untersuchung handelt, und was unter einer solchen zu verstehen ist, wird erst im Fortgange selbst klar, und zwar weit besser, als eine Vorbetrachtung es darlegen könnte. Das Gewicht liegt ganz im Inhalt, erst vom Inhalt aus wird Fragestellung und Verfahren beurteilbar. Und der Inhalt ist in der Tat ein gewichtiger. Er entrollt endlich wirklich wenigstens einen Ausschnitt ontologischer Grundfragen. Daß die Enttrollung am Gegensatz zu den logischen Gesetzen einsetzt, spielt demgegenüber nur die Rolle einer Ausgangsposition, die im Laufe der Untersuchung mehr und mehr zurücktritt.

Nach zwei Seiten differiert die logische Struktur gegen die des Seienden, nach der Seite des Subjekts und nach der des Objekts. Dem entsprechend zerfällt die Arbeit in zwei Teile. Der erste behandelt das Verhältnis der logischen Gesetze „zum subjektbezogenen und psychischen Sein“, der zweite das „zum daseinsautonomen Sein“. — Das Bewußtsein ist weit entfernt, der logischen Struktur durchgehend unterworfen zu sein. Man kennt zur Genüge seine Alogizität im emotionalen Leben. Aber weit weniger bekannt und weniger untersucht ist die Tatsache, daß auch das theoretische Bewußtsein sehr bestimmte Grenzen des Logischen aufweist. Nicht alles, was wir auffassen, ist gegenständlich bestimmt. Logische Gesetze aber sind Gesetze der Bestimmtheit. Wo die Unbestimmtheit beginnt, da beginnt auch das Versagen der logischen Struktur. Das gilt indessen keineswegs von allem, was nicht begrifflich gefaßt ist. Die Dingwahrnehmung vielmehr zeigt auch weit diesseits aller Begrifflichkeit weitgehend Bestimmtheit und logische Eindeutigkeit, und zwar auf Grund eines eigenartigen Charakters, der ihr und dem Reich des Gedankens gemeinsam ist. Dieser Charakter ist das Vorwalten der Räumlichkeit und des statischen Aspektes in der vorgestellten Gegenstandswelt.

Daß logische Struktur eine solche des Stillstandes und der Zeitlosigkeit ist, hat man am Wesen der Urteilsgeltung wohl von jeher eingesehen; nur der extreme Psychologismus hat das verkannt, aber eben deshalb hat er sich nicht halten können. Weit merkwürdiger als das aber ist der Umstand, daß es auch in der Wahrnehmungswelt ein sehr auffälliges Vorherrschen des Räumlich-Statistischen gibt. Schon das Übergewicht des Gesichtssinnes im Weltbilde des Alltags ist dafür beweisend. Noch besser läßt sich dieser Aspekt durch die Verdinglichung alles Wahrgenommenen charakterisieren. Es ergibt sich so eine erstaunliche Analogie zwischen wahrgenommener Dingwelt und

Begriffswelt. Und eben diese Analogie ist es, was den leichten Umsatz des Wahrgenommenen in die Begriffsform ermöglicht. Anders ist es dagegen mit dem vollen phänomenalen Gehalt der Wahrnehmung. Dieser geht in der Objektform der Dinglichkeit nicht auf, umfaßt noch sehr viel anderes: Farben, Glanz, Schatten, Geräusche, Gerüche usw.; aber das alles ist gleichsam zugedeckt durch den Aspekt der Dinglichkeit. „Es liegt eben hier eine ganz bestimmte Auffassung der äußeren Welt vor, eine Auffassung, die zwar noch vorbegrifflich ist, aber trotzdem die ursprüngliche phänomenale Gegebenheit teils verdeckt, teils nicht unwesentlich modifiziert.“ Man muß also die logischen Gesetze auch direkt mit dem ursprünglichen phänomenalen Gehalt konfrontieren, ja man muß darüber hinaus die „innere Wahrnehmung“ heranziehen, die uns die psychische Realität vermittelt.

Im Verfolg dieser Aufgabe kommt eine Reihe durchaus ontologischer Momente zum Vorschein. Unter ihnen sind die hervorstechenden das der „Undeutlichkeit“ und das der „Unbestimmtheit“, die in mannigfachen Abstufungen die Wahrnehmung begleiten. Es ist ein meisterliches Stück Analyse, in dem S. zeigt, wie die Unbestimmtheit nicht bloß ein Epiphänomen ist, das etwa erst in der nachträglichen Besinnung auf Grund von Lücken der Erinnerung aufträte, wie sie vielmehr in der ursprünglichen Wahrnehmung selbst aufweisbar ist und dort die Form von „Leerstellen“ der Gesamtaufassung zeigt. Diese Erscheinungsreihe vervollständigt sich weiter in der Vorstellungswelt; sie zeigt sich dort als eine gewisse „Verworrenheit“ des Inhalts, die auf Bestimmung hindrängt, und steigert sich in den Traumgesichten bis zu „Verschiebungen und Identifizierungen“, die dem Gegenstande jede Eindeutigkeit nehmen. Vollends überwältigend reichhaltig erweisen sich ihre Abwandlungen im Felde der inneren Wahrnehmung. Das Bewußtsein eben ist vorwiegend dinglich eingestellt, hier aber hat es mit einem Inhalt zu tun, der von Hause aus aller Dinglichkeit spottet. Und mit der Dinglichkeit zugleich versagt auch die Gegenständigkeit der Auffassung; das „Ungegenständliche“ aber zeigt nicht die Struktur logischer Gesetzlichkeit.

Indessen das alles ist nur ein Vorspiel. Der ernstere Teil des Problems liegt im Verhältnis der logischen Gesetze zur realen Außenwelt, oder, wie der Titel des II. Teiles sagt, zum „daseinsautonomen Sein“. Als Grundzug dieses Seins steht die „Bewegtheit“ da, das „Werden“ in weitem Sinne. Die räumliche „Bewegung“ im engen Sinne ist nur ein Ausschnitt aus ihm. Aber gerade der Ausschnitt bietet sich als Beispiel an, um das Grundverhältnis zu entwickeln. Von ihm geht der zweite Teil der Untersuchung aus.

Das antike Denken ist in der logischen Gesetzlichkeit ganz gefangen; es macht ihre Geltung zum „Kriterium der wahren Realität“. Das ist der Sinn der Zenonischen Argumente, die der Bewegung Realität absprechen. Die Deutung Reinachs, die in jenen Paradoxien den Widerspruch zum Schein herabsetzt, läßt sich nicht halten. Bewegung hat zeitliche Dauer, Zenon aber löst sie auf in eine Reihe von Stadien, deren jedes ein zeitloses „Sein in . . .“ (scil. in einem Punkte oder Orte) darstellt. Das ist der Grund, warum ihm die Stadien nicht zum Kontinuum eines Geschehens zusammenfließen. Wichtiger als das aber ist, daß auch die modern-physikalische Auffassung der Bewegung, allem Anschein zum Trotz, noch eine ähnliche Verräumlichung des Zeitlichen vornimmt, obgleich sie die Zeitkomponente in aller Ausdrücklichkeit aufnimmt. Sie macht aus der Zeit nur „eine Dimension mehr“ neben den Raumdimensionen, und sie unterscheidet sie in der mathematischen Fassung nicht von diesen. Sie faßt denn auch keineswegs das kontinuierliche Fließen als solches. Ihr Zeitbegriff ist ein abstrakter. „Die Bewegung wird durch die begriffliche Bestimmung, wie sie der Physik eigen ist, zum Erstarren gebracht“; die physikalische Zeit ist bloß „eine logische Abbeviatur der konkreten wirklichen Zeit“.

Zur Erläuterung dieser Sachlage führt S. den Begriff der Vergangenheit in einem neuen und erweiterten Sinne ein. Die physikalische Betrachtung hält sich an die Zeitkontinuität. Kontinuität aber besteht auch, wo das Fließen bereits aufgehört hat. Die Realzeit dagegen ist das Fließen selbst. Ignoriert man nun dieses, legt man das ganze Gewicht auf das Kontinuum, so gelingt ohne weiteres die Verräumlichung der Zeit. Als vergangene ist die Zeitlichkeit der Bewegung verräumlicht, erscheint als Fertiges, Abgeschlossenes, als Zeitstrecke, die sich ohne Abstrich in der Raumstrecke darstellt und messen läßt. In dieser auf den Vergangenheitsmodus reduzierten Zeit gibt es dann die „Gleichförmigkeit“, in der der Gegensatz des „Jetzt“ zum „Noch nicht“ und „Nicht mehr“ verschwunden ist. Die Verräumlichung ist zugleich Vergegenständlichung der

Zeit und der Bewegung. Aber der ursprüngliche phänomenale Gehalt von Zeit und Bewegung ist verloren gegangen. Für diesen Gehalt eben ist gerade die Dynamik des Gegenwärtigen sowie die Spannung zwischen ihm und dem Zukünftigen charakteristisch. Diese Momente erst machen die „Aktualität“ der Zeit aus.

Von hier aus ergibt sich eine weit ausladende Perspektive: „Bewegung ist, indem und dadurch daß sie noch sein wird und kann.“ So allein ist sie gegenwärtige Bewegung. Aber eben „so“ ist sie notwendig unvollendet. Sie ist also wohl Einheit, aber nicht Ganzheit. Ganzheit der Bewegung bedeutet ihre Aufhebung. Sie ist, solange sie währt, ein charakteristisches Apeiron. Damit hängt es zusammen, daß sie in jedem Stadium eine gewisse Unbestimmtheit behält; sie kann sich im nächsten Moment ändern, kann aber auch unverändert fortlaufen oder in Ruhe übergehen. Es liegt, solange sie währt, stets eine „Vielheit von Möglichkeiten“ in ihr. Darum fehlt ihr in jedem aktuellen Moment die eindeutige, in sich geschlossene Bestimmtheit. Damit ist das Auftreten widersprechender Bestimmungen gegeben. Woraus folgt, daß sich die Bewegung der logischen Gesetzmäßigkeit nicht fügt.

Was für die Bewegung gilt, das gilt auch für das Werden überhaupt; und da alles Reale zeitlich und im Werden begriffen ist, so gilt dasselbe ebendamit für das ganze Reich des Realen. Die Wissenschaft neigt auf der ganzen Linie dazu, das Reale, das sie erfaßt, der logischen Gesetzmäßigkeit zu unterwerfen; sie rationalisiert es, indem sie dem Werden die Aktualität nimmt, die Unbestimmtheit ausschaltet, das lebendige Fließen ins Gewesene umprojiziert. Sie verfehlt damit den Wesenszug des Apeiron, verfehlt also stets teilweise ebendas, was sie erfaßt, das Reale. Im Werdeprozeß ist ein stetiges Bestimmtwerden — darin besteht der Fortgang des Prozesses —, also auch ein stetig folgendes Noch-Unbestimmtsein. Das erstere begreift der Begriff, am letzteren greift er vorbei; und auch das erstere begreift er schief, nur als Bestimmtheit, nicht als eigentliches Bestimmtwerden. Für den Begriff steckt im Apeiron des gegenwärtigen, laufenden Geschehens eine unaufhebbare Antinomie. Denn das Apeiron ist Bestimmtheit und Unbestimmtheit zugleich.

Damit geht die Untersuchung in Modalanalyse über. Die Unbestimmtheit des Werdens in jeweiliger Gegenwart setzt ontologisch die „Vielheit der Möglichkeiten“ als eine Art Zukunfts-Horizont voraus. Nun ist das Mögliche zwar an gewisse Bedingungen gebunden, und diese liegen für einen jeden Zeitpunkt in der Vergangenheit; aber die Bedingungen bilden durchaus nicht von vornherein eine geschlossene Totalität, sie kommen vielmehr erst im Verlaufe des Prozesses zusammen. Solange sie aber nicht alle beisammen sind, ist offenbar noch verschiedenes „möglich“. Jedes letzt-, realisiert“ erst eine von vielen Möglichkeiten und schafft damit zugleich eine neue Situation, in der weitere Möglichkeiten sich eröffnen. Jede jeweilige Situation im Geschehen ist durchaus eindeutig bestimmt, bildet aber zugleich die „Potenz“ einer bestimmten Reihe von Möglichkeiten. Der Fortgang des Prozesses ist dann jedesmal ein Bestimmtwerden der Unbestimmtheit und zugleich Realisierung einer der Möglichkeiten; wobei dann gleichzeitig die übrigen alle unmöglich werden.

Ein solcher Möglichkeitsbegriff, als ontologischer, ist nun keineswegs ohne Schwierigkeiten. Denn offenbar ist ontisch möglich nur das, dessen Bedingungen alle beisammen sind; fehlt auch nur eine, so ist es vielmehr „unmöglich“. Anders ist es bei der idealen Möglichkeit, bei der logischen, und selbst bei der Erkenntnismöglichkeit. Da handelt es sich überall nur um Teilmöglichkeiten. Die aber gerade sind nicht Realmöglichkeit. Ist also am Ende die „Vielheit der Möglichkeiten“ — und mit ihr die Unbestimmtheit im Werden — ontisch illusorisch? Wäre das zu bejahen, so bliebe im Realen kein eigentlicher Spielraum für das Mögliche neben dem Wirklichen. Möglichkeit und Wirklichkeit müßten zusammenfallen. Und die Folge wäre, daß Möglichkeit ursprünglich überhaupt keine Seinskategorie sein könnte, sondern nur Erkenntniskategorie, und erst fälschlich vom Bewußtsein auf das reale Sein übertragen sein müßte. Dieser Schwierigkeit begegnet Sesemann durch Einbeziehung des Modalproblems in die Zeitlichkeit des Werdens. Die Realmöglichkeit ist an die Aktualität des „Jetzt“ und seinen Doppelaspekt gebunden. Das Jetzt aber steht selbst im Flusse. Das Mögliche seinerseits ist Möglichkeit eines Wirklichen, und dieses gehört der Zukunft an, hat aber seine Bedingungen in der Vergangenheit. In der Sphäre des realen Geschehens also sind die Bedingungen des Möglichen niemals vollständig; denn solange das Geschehen noch im Gange ist, bleibt ihre Gesamtheit unvollendet. Die Gesamtheit selbst „ist“ nicht, son-

dern sie „wird“. Hat sie ihren Abschluß erreicht, so ist damit das Geschehen zu Ende; die Möglichkeit ist in Wirklichkeit übergegangen. Aber dann gehört sie auch nicht mehr der Zukunft an, sondern der Vergangenheit.

Hier liegt nun der Höhepunkt der Untersuchung. Offenbar wird mit dieser Einbeziehung dem statisch Möglichen ein dynamisch Mögliches entgegengesetzt, und die Konsequenz der Analyse geht dahin, daß eigentliche Realmöglichkeit überhaupt nur die realzeitlich-dynamische Möglichkeit ist. Daß die Wissenschaft ihrer logischen Struktur zuliebe das, was sie vom Realen faßt, unter der statischen Möglichkeitskategorie faßt, kann hiernach nicht verwundern. Sie stellt eben Bewegtheit und Zeitlichkeit still; und in dieser stillgestellten Welt gibt es dann die Offenheit des Zukunftshorizontes nicht mehr. Die Folgerungen dieses Resultates greifen weit aus. Sie betreffen sehr konkrete Verhältnisse: den Einschlag der Diskretion im Weltzusammenhange, die Selbständigkeit der Teilsysteme, die Gliederung des Weltgeschehens, das Determinationsproblem und die wissenschaftliche Voraussage, den Entwicklungs- und den Freiheitsbegriff. Sie laufen schließlich aus in eine Stufenordnung des Möglichen, die leider nur allzu kurz angedeutet dasteht. Erst auf der höchsten Stufe entschleiern sich recht eigentlich die fundamentale Potenz des Möglichen: „Es ermöglicht das Fürsichsein und die Freiheit des Geistes, es schafft die Grundlage für Erkenntnis und Wissenschaft und eröffnet dem Bewußtsein den Zugang zur Welt des Idealen.“

Der Ertrag dieser Untersuchungen liegt offenbar nicht in einer Begrenzung der Tragweite logischer Gesetzmäßigkeit. Wohl folgt mancherlei für die logischen Gesetze — so z. B. einiges durchaus Neue und Gewichtige über die Arten des Irrationalen — und davon handeln die letzten Kapitel des Buches. Aber weit gewichtiger ist die innere Aufrollung der Probleme selbst. Schon das Angedeutete zeigt, daß es sich hier um Kategorienlehre handelt. Bewegung, Werden, Ablauf, Zeit, Möglichkeit, Wirklichkeit — alles das sind Grundkategorien des Seienden; und daß an ihnen die Gültigkeitsmomente als Erkenntniskategorien und als Seinskategorien bewußt unterschieden werden — ein Unterschied, der sich von bloß logischem Gesichtspunkt aus gar nicht greifen läßt —, dürfte hieran besonders wertvoll sein. Das wird sehr eindrucksvoll klar daran, daß die Untersuchung ihr zu Anfang eng abgestecktes Thema sehr bald transzendiert und in das große Problemgebiet von Determinismus und Indeterminismus, von Freiheit, Notwendigkeit und Zufälligkeit hinausgedrängt wird. Und es ist kein Zufall, daß gerade diese letzteren Fragen durch sie in ein sehr helles und neuartiges Licht gerückt werden; ein Ertrag, den ich hier nicht mehr andeuten kann, der sich aber aus dem Dargelegten fast erraten läßt.

Das Geheimnis eines solchen überraschenden, ungesuchten Ertrages liegt m. E. letzten Endes in der Tragfähigkeit des Verfahrens. Es ist keine „Theorie“, die hier verfochten, kein Standpunkt, der vertreten werden soll; es steht kein vorgemerktes Weltbild dahinter, das erwiesen oder auch nur überzeugend gemacht werden sollte. Es ist vielmehr einfach eine Reihe von Phänomenen, die in eindringlicher Arbeit aufgewiesen werden. Die Auswahl aber und der Zusammenhang dieser Phänomene ist durch gewisse Problembestände im Grenzgebiet von Logik, Erkenntnistheorie und Ontologie bestimmt. Es sind Probleme, die ihre Spruchreife dem Stande heutigen Wissens verdanken und für jedermann brennend sein dürften, der mit seinem eigenen Denken in diesem Wissensstande wurzelt. Ich möchte diese Untersuchungen als ein vorbildliches Beispiel reiner Problemforschung bezeichnen — im Gegensatz zu spekulativem, konstruktivem oder weltanschaulich gebundenem Vorgehen jeder Art. Es ist eine Art des Vorgehens, das ohne vorausgesetztes Weltbild rein vom Stande der Probleme ausgeht und sich den Standpunkt der Zusammenschau erst durch seine Arbeit zu erringen sucht. Ein Vorgehen, wie wir es nur selten irgendwo rein durchgeführt finden, zumal im Gebiete der metaphysisch schwer belasteten Fundamentalfragen des Seins und der Welt; ein Verfahren aber, wie man es sich wohl für den ganzen weiten Problemkreis der Philosophie wünschen möchte.

In einer Zeit, die selbst in der Philosophie nach dem Sensationellen hascht und jeder Modeströmung des Gedankens folgt, wirkt die unbestechliche Nüchternheit eines solchen Buches außerordentlich wohlthuend. Es gibt heute viele, die es kaum mehr wissen, wie ein reines Problemdenken arbeitet. Hier können sie es lernen — in größter Kürze und Bündigkeit, ohne die Gefahr, in eine Falle des Gedankens zu geraten und in den Käfig eines Systems eingesperrt zu werden.

Man braucht, um das dankbar anzuerkennen, nicht in allen Einzelheiten dem Verf. zuzustimmen. Ich selbst habe an vielen Punkten meine Bedenken, finde auch, daß das im Aufriß wunderbar durchdachte Werk den Leser doch bei manchen nabeliegenden Querfragen im Stiche läßt. Das letztere war wohl bei der gedrängten Kürze der Darlegung nicht zu vermeiden. Und was vollends will es einer solchen Leistung gegenüber besagen, wenn ein anderer in Einzelheiten zu anderen Resultaten kommt? Das ist nur das Symptom der Offenheit und Unabgeschlossenheit aller Grundprobleme, des Lebendigseins der Forschung im geschichtlichen Schritt weit ausholender Diskussion. Es scheint mir aus diesem Grunde unnötig, dem Bericht eine kritische Auseinandersetzung anzuhängen; sie könnte nur die Meinung eines anderen bringen, gegen die sich am Ende ebensoviel einwenden läßt. Endgültige Resultate hat niemand vorzulegen. Nur der lebendige Fortgang der Forschung kann die Grundprobleme weiter klären. In diesem Fortgang einen bedeutsamen Schritt vorwärts gemacht zu haben, ist das Verdienst von Sesemanns Buch.

Berlin.

Nicolai Hartmann.

Söhngen, Gottlieb, Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom „Ens et verum convertuntur“ als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation. Verlag Eschendorff, Münster 1930. XIX u. 335 S.

In scharfsinnigen Analysen und eingehenden kritischen Auseinandersetzungen mit den jüngsten erkenntnistheoretischen Richtungen (Husserl, Scheler, N. Hartmann) sucht Söhngen die scholastische Grundthese über das Verhältnis von Denken und Sein, wie sie in dem vielberufenen Satz *Omne ens est verum* (und seiner Umkehrung) ihre geläufigste Formulierung gefunden hat, zu erhärten. Geschickt und überzeugend weiß er gewisse „Aporien“ in der vorgenannten Erkenntnistheorie aufzudecken. Andererseits aber gelingt es ihm nicht, die scholastische These, die besagt, daß das Seiende als solches intelligibel ist, wirklich evident zu machen und die Hartmannsche „Irrationalitätsthese“ ad absurdum zu führen. Was man bei Söhngen vermißt, ist die fundamentale Einsicht, daß jene These eine letzte Überzeugung und Setzung darstellt, aus der sich zwar notwendig eine bestimmte (idealistisch-realistische) Erkenntnistheorie ergibt, die selbst aber nicht denknötwendig ist. Söhngens Buch bedeutet in diesem Punkte einen m. E. bedauerlichen Rückschritt gegenüber der durch Baumeister und von Hertling repräsentierten Richtung, die klar erkannt hatte, daß das scholastische Axiom: *Omne ens est verum* (et bonum) die theistische Weltanschauung bereits voraussetzt (vgl. von Hertling, Vorlesungen über Metaphysik, hrsg. von M. Meier [Sammlung Kösel], 13 f., sowie mein Buch: Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. Stuttgart 1926, 137), woraus folgt, daß es niemals „Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation“ sein kann. Indes verlieren damit Söhngens eindringende, mit viel dialektischer Gewandtheit und einer bewundernswerten Zähigkeit durchgeführte Analysen keineswegs ihren Wert. Gerade durch die ständige Konfrontierung der scholastischen und der modernen Positionen fällt auf beide ein neues und helles Licht, für das jeder Leser dem Verf. dankbar sein wird. Dieser ist freilich manchmal allzusehr bemüht, die scholastischen Lehren dem modernen Denken „schmackhaft“ zu machen, was dann zu einer Abtönung und Abschwächung führt (vgl. die Deutung der *species impressa* [61 u. 189 f.] und das universale in re [179]). Die Darstellung der modernen Theorien ist nicht überall frei von Mißverständnissen. So wird Scheler eine Hypostasierung der Werte vorgeworfen (44), was auf Hartmann, nicht aber auf Scheler zutrifft; so ist von einem „ontologischen Materialismus“ bei Hartmann die Rede, wogegen bemerkt werden muß, daß „Irrationalität“ noch nicht „Materialität“ des Seins besagt. Ein ungenügendes Verständnis scheint mir auch der (völlig negativen) Kritik des Geltungsbegriffs zugrunde zu liegen (199 f. u. 225 ff.). Die Darstellung als solche leidet hier und da an sprachlichen Härten und Unmöglichkeiten („Wörter haben Bedeutungen aufsitzen“ [50], „Transzendenz unseres Erkennens auf den . . . Gegenstand [68], „entwirkt“ [123], „Halten wir uns . . . an der Wahrheitsgewißheit“ [150], „glutfromm“ [269]). Gegen Schluß tritt die apologetische Tendenz, von der — mag der Verf. es auch nicht wahrhaben wollen — das ganze Werk getragen ist, deutlich hervor in der Verteidigung der „thomistischen Synthese von Aristoteles und Augustin“ (323 ff.), deren Möglichkeit für S. in dem — im Anschluß an Brentano einseitig betonten — „Platonismus“ des Stagiriten und dem — irrtümlich formulierten — „Intellektualismus“ Augustins begründet liegt. Trotz solcher Mängel muß Söhngens Buch als die bedeutend-

ste Publikation, die die Neuscholastik in den letzten Jahren aufzuweisen hat, bezeichnet werden. Es ist eine tüchtige Leistung eines geschickten und begabten Advocatus Doctoris Angelici.

Köln.

Prof. D. Dr. Hessen.

Spann, Othmar, Dr., o. ö. Prof. a. d. Univ. Wien, Kategorienlehre. Ergänzungsbände zur Sammlung „Herdflamme“, hrsg. von Dr. Othmar Spann. Bd. 1, Jena 1924. XVI u. 373 S.

Mit ihrer Abkehr vom Positivismus hängt eng zusammen das Bemühen unserer zeitgenössischen Philosophie, neben oder an Stelle einer Gesetzes- und Gattungslogik eine Logik der Individualität und Freiheit zu entwickeln. Auch das vorliegende Werk will zeigen, und zwar „in strenger Beweisführung auf dem nüchternen Boden der Verfahrenlehre und Logik, daß der Begriff der Welt als eines geordneten Ganzen dem menschlichen Wissen nicht unerschwinglich ist“. Im Mittelpunkt seiner neuen Logik steht der Begriff der Ganzheit. Und das ganze Werk besteht in einer Darstellung der Eigenschaften, die der Ganzheit wesensnotwendig zukommen. Die erste Gruppe dieser Eigenschaften bringt Sp. S. 54 auf die folgenden Formeln: 1. Das Ganze als solches hat kein Dasein. 2. Es wird in den Gliedern geboren. 3. Darum ist es vor den Gliedern. 4. Und es geht in den Gliedern nicht unter. 5. Darum ist es im Grunde der Glieder. 6. So ist das Ganze alles in allem; alles ist in ihm, und es ist in allem. — Dem Ganzen treten seine Glieder gegenüber. Über ihr Verhältnis zu ihrem Ganzen stellt Sp. zwei Reihen von Sätzen auf. Die erste behandelt die Tatsachen der „Ausgliederung“, d. h. des Erscheinens des Ganzen in seinen Gliedern (S. 90 f.). Jedes Ganze ist ein sinnvoll funktionierendes Gebilde, dem man nach immanentem Maßstabe eine Vollkommenheit zuzuschreiben hat, und dieses sein Wesen spiegelt sich überall wider in seinen Gliedern; und zwar soweit, daß von einem Eigenleben dieser zu sprechen ist. Die Glieder fügen sich wieder zu Teilganzen zusammen, innerhalb deren von einer Abstufung der Glieder zu sprechen ist gemäß dem Grade, in dem das Wesen des Ganzen in ihnen zur Erscheinung kommt. Diese Abstufung kann auch als Verschiedenheit des Ranges bezeichnet werden. Der Zusammenhang zwischen dem Gliede und dem Ganzen ist der Abstufung entsprechend im allgemeinen kein unmittelbarer, sondern ein vermittelter. Auch der Begriff der Entwicklung erscheint in diesem Zusammenhang als „Entfaltung oder Umgliederung“. — Über die zweite Reihe von Eigenschaften hier nur die Bemerkung, daß sie sich bezieht auf die „Rückverbundenheit des Gliedes im Ganzen“. „Als Rückverbundenes hat das Glied zugleich die Weise der Einerleiheit mit sich selbst und der Selbstfremdheit“ (S. 218 f.).

Für welche Gegenstände sollen diese Betrachtungen gelten? Das Gebiet, aus dem Spann seine Beispiele entnimmt, reicht sehr weit. Nicht nur die Welt der Organismen, des Seelenlebens und der menschlichen Gesellschaft ist vertreten. Auch anorganische Vorgänge wie der Stoß (S. 79) oder der unorganische Stoff überhaupt als Träger der Ausgliederung (S. 206) werden herangezogen. Aber auch ideelle Gebiete treten auf, z. B. Begriff, Urteil und Schluß (S. 55 und 150). Bei der Ausgliederung wird als Beispiel angeführt, daß zwischen der Volkswirtschaft als Ganzem und den einzelnen Haushalten das Haushaltswesen als Mittelglied steht; verstehen wir dies Beispiel recht, so ist auch hier nicht der reale Zustand, sondern der Begriff der Volkswirtschaft gemeint. Irgendeine systematische Erörterung über die Grenzen der Anwendbarkeit des entwickelten Begriffsapparates fehlt vollständig.

Gewonnen ist diese Kategorienlehre offenbar nicht aus der Erfahrung und dem Betreiben der Wissenschaften, sondern sie ist ganz überwiegend konstruiert. Sie ist metaphysische Logik im Sinne Hegels. Vergleicht man Spanns Buch etwa mit William Sterns „Person und Sache“, das ebenfalls eine Logik der Ganzheit, aber in steter Fühlung mit der Wirklichkeit entwickelt, so wird diese Eigentümlichkeit so recht klar. Und ihr entspricht es auch, daß dieses ganze System für die wissenschaftliche Einzelarbeit so gut wie unbrauchbar ist. Es stimmt dazu auch, daß die von Spann angeführten Beispiele durchweg trivial sind und uns nichts Neues sagen.

Noch nach einer besonderen Richtung hin vermißt man eine weitere Ausführung. Der Verfasser verspricht uns, Kategorien der Ganzheit zu entwickeln. Und die von ihm entwickelten Begriffe, soweit sie hinreichend geklärt sind, haben in der Tat Anspruch auf diese Bezeichnung. Eine wirkliche Durcharbeitung und Entwicklung solcher Begriffe ist aber, da sie sich logisch nicht weiter zurückführen läßt, nur durch ein phänomeno-

logisches Verfahren möglich, und von diesem hat der Verfasser hier so gut wie in seiner Gesellschaftslehre vollständig abgesehen.

Berlin-Kohlhasenbrück.

Prof. Dr. Alfred Vierkandt.

Stammler, Gerhard, Privatdoz. a. d. Univ. Halle, Begriff, Urteil, Schluß. Niemeyer, Halle 1928. XII u. 331 S.

Stammler unterscheidet eine „Logistik“ vom Logikkalkül. Ihre Aufgabe ist nicht der algebraische Aufbau, die kalkülmäßige Entwicklung der Logik, sondern die Lösung der Frage: „Wie muß der Aufbau logischer Gesetze sein, wenn ihre Gesamtheit, die Logik, ein exaktes System sein soll, von dem bei jeder wissenschaftlichen Beweisführung mit Gebrauch gemacht werden muß“ (S. 19). Selbstverständlich wird ein adäquater Ausdruck dieser logischen Gesetze nicht im Sprachausdruck mit seinen unvermeidlichen Äquivokationen gesucht, sondern in einem Formelsystem, das signitiv präzise die Gesetze der Wahrheitsübertragung ausdrückt. Die Fragestellung geht nun tiefer, als bei den rein an der Mathematik und ihrer Anwendung interessierten Denkern meist üblich ist. Stammler lehnt auch die oberflächliche Umfangstheorie dieser Logistiker ebenso wie die Merkmalstheorie der Logik zugunsten einer „regulativen Theorie“ ab. Er ist sich darüber klar, daß das Axiomensystem der Logik nicht aus willkürlichen Spielregeln besteht (S. 228) und präzisiert seine logistische Fragestellung schließlich trefflich dahin, daß es den Nachweis zu führen gilt, warum gerade diese und keine anderen Verknüpfungsregeln als Axiome am Anfang stehen. Intuition, Begründung in unmittelbarer Evidenz wird abgelehnt, ebenso auch jede „Metalogik“, d. h. Begründung in etwas außerhalb des Systems und Verfahrens der Logik selbst. Die Lösung wird in einer „Ringstruktur“ der Logik gesehen: Es handelt sich um ein Axiomensystem, das seine eigene Gültigkeit dadurch nachweist, daß es seine Ergebnisse zu seiner Entstehung nötig hat. Am Modus „Barbara“ wird nachgewiesen, daß dieser Schlußmodus schon zum Nachweis der Bündigkeit des Logischen selber vorausgesetzt werden muß. Noch überzeugender ist der Nachweis, daß alle Satzlogik, auch die der „primitive propositions“ Russells, schon die generelle Geltung „für alle Sätze“ und damit die Begriffslogik voraussetzt (S. 215). Dieser Gedanke der Begründung in der Ringstruktur ist höchst interessant. Mir scheint in der Tat, daß er das Tiefste und Letzte ist, wenn man mit dem Verfasser jede Metalogik, d. h. jede Begründung in etwas außerhalb des Systems und Verfahrens der Logik ablehnt. Meines Erachtens befriedigt aber die ringförmige Sich-selbst-Tragen des logischen Systems nicht, ist eine befriedigende Erklärung der Auswahl von Verknüpfungen als logischer Verknüpfungen nicht ohne eine Metalogik zu geben und ist es nicht der Sinn einer Metalogik, gerade die Sicherheit der Logik zu garantieren, wie der Verfasser voraussetzt. Diese strittige Frage hebt aber den großen Wert der Gedankengänge Stammlers auf keinen Fall auf.

Von dem vielen trefflich Erfaßten mag hier noch die fundamentalere Stellung der Beziehung gegenüber den eigentlich logischen Grundbegriffen hervorgehoben werden. Bedenklich finde ich dagegen, daß dem Gegensatz von „Begriff“ und „Satz“ (d. h. Urteil, abgesehen vom Wahrheitswert) nicht die fundamentale Stellung eingeräumt werden soll, wie sie durch Bolzanos geniale Gedanken über „Vorstellungen an sich“ und „Satz an sich“ uns erst recht eindringlich als angemessen gezeigt wurde.

Höchst verdienstvoll ist eine kritische Darstellung des Entwicklungsgangs des Logikkalküls. Sie nimmt fast die Hälfte des Werks ein. Denker, die in der Regel übersehen werden, wie z. B. Lambert und Augustus de Morgan, lernt man hier gründlich kennen. Leibniz' mannigfaltiges Ringen um den Logikkalkül wird nicht ausführlich dargestellt, wohl weil hierüber Couturats gründliches Buch vorliegt.

Rostock.

Prof. Dr. Wilh. Burkamp.

Strong, C. A.: Essay on the Natural Origin of the Mind. Macmillan & Co., London 1930. 304 S.

In diesem Bande sind acht Abhandlungen vereinigt, von denen vier schon früher, in etwas kürzerer Form, im Mind erschienen sind; alle zusammen bilden ein einheitliches Ganzes.

Der Verfasser, ein Vorkämpfer des sog. kritischen Realismus, sucht zu zeigen, wie Erkenntnis möglich ist. Und dabei fallen für ihn die logisch-erkenntniskritische und die genetisch-psychologische Frage in eigentümlicher Weise zusammen; wenn nämlich, wie der Verfasser meint, gezeigt werden kann, wie Erkenntnis zustande kommt, dann ist zugleich sowohl ihre logische als auch ihre psychologische Möglichkeit dargetan.

Was uns also Prof. Strong darbietet, ist eine kritische Untersuchung über den Erkenntnisprozeß. Wir würden vielleicht am liebsten sagen, das Buch sei der Versuch einer umfassenden Erkenntnispsychologie. Ob es sich dabei wirklich noch um eigentliche Philosophie handelt oder mehr nur um eine empirisch-hypothetische Wissenschaft, diese Frage möchten wir hier unerörtert lassen. Auf jeden Fall darf so viel gesagt werden, daß das Buch sehr gründlich und anregend ist und manchen wertvollen Wink gibt.

Bergson und James scheinen für die Hauptergebnisse den Weg geebnet zu haben. So ist Prof. Strong der Ansicht, daß die Erkenntnis durch zwei Faktoren, einen äußern und einen innern, spontan aktiven, bedingt ist. Erkenntnis kommt dadurch zustande, daß wir uns aktiv mit der Außenwelt auseinandersetzen. Nun sind aber für Prof. Strong der aktive und der passive Anteil im Erkenntnisprozeß nie voneinander zu isolieren und somit lehnt er die spekulativ-metaphysische Ansicht Bergsons ab, daß wir das gesamte Sein intuitiv erkennen könnten, wenn wir nicht durch unsere praktischen Bedürfnisse auf einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit eingeschränkt wären.

Interessant ist im weiteren die Ansicht des Verfassers, daß die Essenz eines Dinges zum Teil durch seine von uns unabhängige Eigentümlichkeit bedingt ist — soweit sie nämlich nicht durch unser praktisches Interesse modifiziert wird —, die Existenz aber nur durch „animal faith“ erkannt werden könne. Kühn ist die Behauptung, daß die Projektion im Raume, d. h. der Prozeß, durch den uns die Dinge entweder nah oder fern erscheinen, durch das praktische Interesse bestimmt werde, indem Gegenstände, die unsere Organe nicht oder nur in geringem Grade beschäftigen, in weiterer Distanz gesehen werden. Ein sehr interessantes Kapitel ist dem Problem des Punktes und des zeitlichen Momentes gewidmet. Prof. Strong glaubt, daß es solche kleinste Einheiten von Raum und Zeit gibt, weil sich sonst keine räumliche Begrenzung und keine aktuelle Gegenwart denken lasse. Für unser Erkennen werden jedoch diese Einheiten je nach dem praktischen Interesse größer oder kleiner gewählt. Und diese Einheiten reihen sich wirklich aneinander, aber nicht so, daß eine für alle Menschen identische Kette entstünde, sondern die Aneinanderreihung ist jeweils durch den Standpunkt des Betrachters bedingt.

Der Verfasser diskutiert ferner auch die Theorien über das Verhältnis von Körper und Seele und ist der Ansicht, daß sich beide letzten Endes aus einer gemeinsamen natürlichen Wurzel herleiten lassen müssen, dem Mind-stuff, für dessen Verteidigung das letzte Kapitel reserviert ist.

Es ist uns leider nicht möglich, hier auf Einzelheiten einzugehen. Für eine ausführlichere Besprechung möchten wir darum auf Mind N. S. Nr. 158 (April 1931) S. 235 verweisen.

Liestal-Bern.

Privatdozent Dr. Hermann Gauß.

Webb, C. C. J., Our Knowledge of one Another. Annual Philosophical Lecture, Henriette Hertz Trust, British Academy, 1930. From the Proceedings of the British Academy, Vol. XVI. H. Milford, London 18 S.

W., der sich mit Recht über die Vernachlässigung des Problems des fremdseelischen Verstehens beklagt, vereinfacht die Fragestellung, indem er leugnet, daß sich irgend jemand jemals in der Situation des Solipsisten befunden hat (S. 5). Die mitmenschliche Verständigung geht nach ihm unserem Wissen von Gegenständen voraus. Es handelt sich um eine unmittelbare Beziehung, die nicht weiter zu zergliedern oder in anderen Begriffen auszulegen ist. Wir beginnen nicht mit dem Selbstbewußtsein, sondern wir kommen zum Selbstbewußtsein durch die Erfahrung vom Anderen in der geistigen Verständigung. W. wendet dieses Ergebnis auf die Religionsphilosophie an und findet,

daß unser religiöses Bewußtsein noch bodenständiger und tiefer verwurzelt ist als unser Wissen um fremdseelisches Sein.

Diese Vorlesung ist weniger klar und weniger streng im Aufbau, als man hätte wünschen mögen. Sie leidet an einer allzu großen Vereinfachung des Problems. Wenn die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins nicht das letzte Wort der Philosophie ist, so doch auch nicht die Unmittelbarkeit des Wissens vom anderen. Der Unmittelbarkeit wird hier zuviel zugemutet. Aus Begriffen wie „geistige Verständigung“ (spiritual rapport), die der näheren Bestimmung und des Gehalts entbehren, kann man nicht eine Erkenntnistheorie und noch weniger eine Metaphysik aufbauen. Diese Vorlesung trägt nur insofern zur Lösung des Problems bei, als sie die Notwendigkeit einer Lösung mit Dringlichkeit vor Augen stellt.

Boston.

Prof. Dr. Edgar S. Brightman.

Zocher, Rudolf, Priv.-Doz. a. d. Univ. Erlangen, Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee. Ernst Reinhardt, München 1932. 280 S.

Der Verf. stellt sich die Aufgabe, E. Husserls Phänomenologie und Wihl. Schuppes „immanente Philosophie“ als ihrer inneren Struktur nach gleichartige Abirrungen von einem kritisch angesetzten Immanenzgedanken in einen intuitionistischen Ontologismus aufzuweisen. Positives Ziel der Untersuchung ist der Aufbau einer kritischen Immanenzlehre, deren Fundamente als im Ganzen durch die Gedanken Rickerts gesichert vorausgesetzt werden. Die Grundthese der kritischen Immanenzphilosophie ist, daß das absolute Fundament der Philosophie das erkenntnistheoretische Subjekt, die nicht seinsartige, weil alles Sein qua Sein fundierende Erkenntnisfunktion sein muß, in der durch Anerkennung eines absoluten Sollens das Sein angeeignet wird; diesem Grundgedanken der Immanenz des Seins durch das Medium der Urteilsgültigkeit steht als Gegenthese die des ontologischen Dogmatismus gegenüber, der die Abhängigkeit des Geltens vom Sein behauptet. In den Lehren Schuppes und Husserls sieht der Verf. Ansätze zur Ausbildung des kritischen Immanenzgedankens, die aber durch intuitionistische Vorurteile in ihrer Auswirkung gehemmt werden. An Diskrepanzen in den Grundbegriffen sucht er diese Abirrung vom ursprünglich kritizistischen Ansatz nachzuweisen. Die kritische Analyse wird für Schuppe und Husserl getrennt geführt, wobei das Hauptgewicht auf der fast zwei Drittel des Buches umfassenden Auseinandersetzung mit der Husserlschen Phänomenologie liegt. Der fruchtbare Ansatz Husserls liegt in der Zurückführung aller Seinsfragen auf eine fundierende irrealen Sphäre des Sinnes und der Sinnggebung. In der Bestimmung dieser Fundierungssphäre mittels des „Immanenzkriteriums“, auf Grund dessen sie als Sphäre der adäquaten, sich nicht abschattenden Gegebenheiten der Sphäre der nur in Abschattungen, inadäquat gebbaren Transzendenz gegenübergestellt wird, sieht der Verf. das Hereinwirken eines intuitionistischen Vorurteils. In einer schrittweise dem Gang von Husserls „Ideen...“ folgenden Entwicklung wird der Nachweis versucht, daß durch das Immanenzkriterium gerade die legitime Immanenzgrundlage, der irrealen, ideellen Charakter des Sinnes und speziell des gültigen Sinnes aus der Sphäre der Immanenz ausgeschlossen wird und ihr, geleitet von der Auffassung, daß Gültigkeit des Sinnes deskriptiv aufweisbar sein müsse, ein immanentes Seinsgebilde untergeschoben wird. Als solches bleiben nur die Erlebnisse im Sinne reeller immanenter Inhalte. Damit wird das Subjekt selbst ontologisiert, an Stelle des erkenntnistheoretischen Subjekts, der legitimen Fundierungsschicht, tritt ein als seiend angesetztes Subjekt. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, zur Vermeidung des Solipsismus eine Vielheit von transzendentalen Bewußtsein, von Monaden anzunehmen, was eine reine metaphysische Hypothese ist.

So sehr die Untersuchung in ihrer Gründlichkeit und in der Eindringlichkeit der Heranziehung des Husserlschen Textes als ein Muster philosophischer Auseinandersetzung zu würdigen ist, so ist doch die Frage, ob sie das gesteckte Ziel erreicht hat, zu verneinen. Für eine immanente Kritik, die sie sein will, ist Voraussetzung, daß der Grundsatz der Phänomenologie richtig gedeutet ist, um auf dem Boden dieser Deutung Abirrungen von seinen Intentionen feststellen zu können. Läßt sich aber zeigen, daß schon hierin ein fundamentales Mißverständnis obwaltet, dann ist nicht nur die Tragweite der Untersuchung im Ganzen, sondern auch die Stichhaltigkeit ihrer

äußerst subtilen Einzelausführungen ernstlich in Frage gestellt. Es liegt keineswegs in der Konsequenz des Husserlschen Immanenzkriteriums, auf seiende Inhalte als letzte intuitive Gegebenheiten hinzuführen und die Urteilsgültigkeit durch sie zu garantieren, womit die Sphäre der nicht-intentionalen, passiven Konstitution zur transzendentalen Ursprungssphäre gestempelt würde. Vielmehr führt das Immanenzkriterium mit seiner Forderung adäquater Gegebenheit auf das absolute Ego cogito in der Ursprünglichkeit seines aktiven konstituierenden Leistens. In ihr ist es seiner absolut selbstgewiß. Das „intuitionistische Vorurteil“ bezieht sich auf nichts anderes als auf die Selbstgewißheit, die nicht Gewißheit von irgendwelchen unmittelbar intuitiv erfassbaren immanenten Inhalten ist. Wie aus den Ausführungen von Husserls „Formaler und transzendentaler Logik“ eindeutig hervorgeht, ist alle Konstitution ursprünglich aktive Konstitution, auch die Konstitution der Subjektivität für sich selbst, auf Grund deren sie sich selber als seiende mit seienden Inhalten findet. Mit dem Immanenzkriterium ist die Aufgabe einer „transzendentalen Selbstkritik“ der Subjektivität gestellt, einer stufenweise tiefer dringenden Aufsuchung des konstitutiven Ursprungs von Transendenzen auch in dem Bereich, der zunächst als Immanenz abgegrenzt wurde, von „Transendenzen in der Immanenz“. Weil der Verf. das Kriterium im Sinne einer „Definition“ der Ursprungssphäre mißverstehet, begegnet ihm nicht diese Aufgabe, sondern nur eine „schlechte Dialektik“ der die Immanenz auslegenden Begriffe. Mit dem Rekurs auf das absolute Ego cogito steht Husserls Ansatz jenseits der Alternative von Ableitung des Geltens vom Sein oder des Seins vom Gelten. Alle Konstitution als ursprünglich aktive Institution ist ein In-Geltung-setzen. Urteilsgeltung ist nicht, wie für den Kritizismus, ein Postulat, sondern deskriptiv aufweisbar, aber nicht als ein dem Sinn angehängter, unmittelbar intuitiv erfassbarer Charakter; vielmehr ist sie aufweisbar im ursprünglichen Vollzug der Synthesen der Bewährung, in denen das Urteil sich bestätigt und durchhält. Der Schein des Rückfalls in den Psychologismus, der durch diese deskriptive Methode entsteht, darf nicht durch den Rückgang auf das erkenntnistheoretische Subjekt unschädlich gemacht werden, sondern liegt in der wesensmäßigen Doppelseitigkeit der Subjektivität als psychologischer und transzendentaler begründet und muß für den Ansatz des Problems der Selbstkonstitution der Subjektivität fruchtbar gemacht werden. Durch den reduktiven Rückgang auf das Ego cogito in seiner absoluten Selbstgewißheit wird in gleicher Weise die Verabsolutierung der Erkenntnisfunktion zur transzendentalen Fundierungssphäre ausgeschlossen wie das dogmatische Geltenlassen eines absoluten Seins. Daß von daher Husserls Aufbau der Lehre von der transzendentalen Intersubjektivität einen anderen Sinn erhält als den einer metaphysischen Konstruktion, sei nur angedeutet. Auch für die Interpretation der Schuppeschen Urteils-theorie dürften sich damit andere Möglichkeiten ergeben als von Zochers kritizistischem Ansatz her.

Reinbek i. Holstein.

Dr. Ludwig Landgrebe.

III. METAPHYSIK

Böhle, Wilhelm, Die Körperform als Spiegel der Seele. Teubner, Leipzig 1929. VI u. 226 S.

In der üppig emporschießenden Literatur dieses modernen Problemkreises nimmt das vorliegende Buch eine durchaus beachtenswerte Stellung ein. Verständig und ruhig abwägend, gründlich und gewissenhaft, ist der Gesamteindruck überaus sympathisch. Bei wissenschaftlich gediegener Fundierung, auch vertraut mit den Grenz- und Nachbargebieten, ist zweckentsprechend größerer Lebensnähe, exakterer Wirklichkeitstreue und einer gewissen praktischen Verwendbarkeit Rechnung getragen. Bei dem geschichtlichen Überblick interessiert besonders die Auseinandersetzung mit neuzeitlichen Richtungen. Da es sich an weitere Kreise zu wenden sucht, werden, um einen festeren physiologischen und psychologischen Unterbau zu geben, auf 70 S. die Grundsachen der Anatomie, Physiologie und die Grundbegriffe der Psychologie einer eingehenderen Betrachtung unterzogen; freilich kommen so die Kapitel „Mann und Weib“ mit 13 und „Konstitution, Rasse und Volkscharakter“ mit 23 S. zu kurz weg.

Dem pyknischen, athletisch-muskulären und asthenischen Typus, die wieder Mischungen eingehen, stehen zur Seite der Gemütsstypus, der Bewegungstypus in seiner sanguinischen, phlegmatischen und cholerischen Variante und der Empfindungstypus. Die von Huter übernommene Bezeichnung „Empfindungstypus“ ist beibehalten, obwohl der Verf. weiß, daß sie falsch ist. Man müßte ihn richtiger den „Denkstypus“ nennen (S. 225). Die physiognomische Bedeutung der Hirn- und Gesichtsschädelform unter starker Anlehnung an Gall, an und für sich recht problematisch, wird auch hier am wenigsten Einstimmigkeit finden, wenn auch größtenteils die Hauptlinien wohl anzuerkennen sind. Die Deutungen im einzelnen aber eine Verwahrung herausfordern. Auf die gelegentliche Inkongruenz von Leib und Seele, wie sie sich bei markanten Persönlichkeiten der Geschichte gezeigt hat, und deren Auswirkung ist auch hier wie bei anderen Autoren nicht eingegangen worden. Die zahlreichen mit glücklicher Hand ausgewählten Tafeln beleben und durchleuchten den Inhalt. So wird man das Buch nicht ohne Genuß und Bereicherung aus der Hand legen.

Königsberg, i. Pr.

Dr. Friedrich Schröder.

Chevalier, Jacques, L'Habitude. Essai de métaphysique scientifique. Boivin, Paris 1929. XV u. 252 S.

Das vorliegende Werk bietet einen wertvollen Beitrag zur Weiterführung des von Maine de Biran ausgehenden, von Männern wie Ravaisson, Boutroux, Bergson und Le Roy in der letzten Vergangenheit vertretenen metaphysisch-spiritualistischen Positivismus in Frankreich. Der Verfasser ist ein begeisterter Schüler Bergsons und will bewußt die große Bedeutung der Lehren der Meisters für das Verständnis einiger der wichtigsten biologischen Tatsachenkomplexe der Gegenwart hervortreten lassen. Der Untertitel ist bezeichnend für sein Unternehmen. Einerseits ist er nämlich fest überzeugt von der Notwendigkeit der Metaphysik für die Behandlung des Problems der Gewohnheit, andererseits aber bemerkt er ausdrücklich, daß das nur von einer Metaphysik gilt, die in engster Fühlung mit den Gegebenheiten der Naturwissenschaft bleibt. Und das Problem der Gewohnheit ist ein „privilegiertes Problem“ in dieser Hinsicht; denn es ist in hohem Grade geeignet, das Dasein der Güter der exakten Wissenschaft gegenüber zu rechtfertigen und dadurch zugleich uns den Weg zum Absoluten zugänglich zu machen.

In der Tat, wenn es wahr ist, daß beim Menschen der Mechanismus der Gewohnheit aus einer geistigen Kraft hervorgeht, die ihn nutzbar macht und ihm einen Sinn gibt, und wenn „die Natur sich nachahmt“, so wird man annehmen dürfen, daß das Weltall selbst aus einer höheren Kraft herrührt, deren Tat schöpferischer Art ist. Gewiß, im Unterschied von den meisten Theoretikern der Gewohnheit von Aristoteles bis Ravaisson und seinen Nachfolgern meint Chevalier, daß die Gewohnheit nicht nur der Lebewelt eigentümlich ist, sondern daß wir sie auch in der anorganischen Welt finden. Die leblose Materie enthält in jedem ihrer Zustände eine Erbschaft der Vergangenheit. Das Fortbestehen der früheren Zustände äußert sich hier durch den Widerstand der Veränderung gegenüber. Aber andererseits bekämpft Chevalier mit aller Entschiedenheit die übertriebene Bedeutung, die z. B. der Lamarckismus der Gewohnheit im Entwicklungsprozesse des Lebens zuschreibt. Die äußeren Einflüsse und die Gewohnheiten, die daraus entstehen, sind modifizierend, aber nicht schöpferisch, sie rufen in den bestehenden Typen Unterschiede hervor, aber sie lassen nicht neue Typen auftreten. Die Natur eines Lebewesens ist nicht das Ergebnis seiner Gewohnheiten. Vielmehr kann man mit Cournot behaupten, daß das Leben bei jeder Generation sich von der Gewohnheit befreit, um die Natur wiederzufinden. Wohl gibt es Vererbung von Anlagen, aber nicht von erworbenen Gewohnheiten. Jedenfalls geht die menschliche Entwicklung nicht aus erworbenen Gewohnheiten, sondern aus der empfangenen Erziehung hervor. Der Fortschritt der Menschheit ist nicht Sache der Gewohnheit, sondern des Gedächtnisses. Die Gewohnheit ist beim Menschen ein Werkzeug des Geistes, und nur in dem Maße, in dem sie es ist, ist sie schöpferisch und befreiend, sonst ist sie bloßer Mechanismus, eine Form des Abnormen und Pathologischen und wirkt lähmend. Die Verklärung der Gewohnheit gestattet dem Geist, eine Kraft der Trägheit und des Automatismus in ein Werkzeug des Fortschritts und der Befreiung zu verwandeln. Dank der Erfahrung bereitet die Gewohnheit die Intuition vor, dann aber erhält sie und rettet sie von der

Vergessenheit. Die Gewohnheit ist ein Nebel des Willens. Durch sie kehrt der Mensch zu seiner eignen Natur zurück. Aus einem Hindernis der Freiheit macht er ein Werkzeug der Befreiung.

Bonn.

Privatdozent Dr. J. Benrubi.

Ebbinghaus, Julius, o. ö. Prof. a. d. Univ. Rostock, Über die Fortschritte der Metaphysik (Philosophie und Geschichte, H. 32). J. C. B. Mohr, Tübingen 1931. 16 S.

Wer, wie Ebbinghaus, heute den Mut aufbringt, „von dem orgiastischen Abenteuer“ der Hegelschen Logik (3, 4), von wissenschaftlich völlig unausgestatteten metaphysischen „Goldsuchern“ (8) der Gegenwart, von dem „Wahn“ (8) einer Überwindung der kritischen Philosophie zu sprechen, der ist der Beachtung aller Freunde wissenschaftlicher Philosophie gewiß. Es erwacht Hoffnung, daß in einer deutschen philosophischen Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1931 auch solche Worte gesprochen werden können, insofern sich damit ein entschiedener Widerstand gegen gewisse modische Strömungen ankündigt. Ebbinghaus fordert eindringlich und mit vollem Recht das Richteramt der Philosophie gegenüber einer in ihren Grundlagen aus den Fugen geratenen Welt der Erfahrungswissenschaften zurück. Sein Ruf, die Kritik der Vernunft zu studieren, anstatt sie umzudeuten, ist die philosophische Forderung der Stunde. Ebbinghaus' kurze Schrift wiegt manche dickleibige Neuerscheinung auf. Man muß ihr weiteste Verbreitung wünschen.

Frankfurt a. M.

Privatdozent Dr. Julius Kraft.

Geiger, Moritz, o. ö. Prof. a. d. Univ. Göttingen, Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik. Friedrich Cohen, Bonn 1930. 183 S.

Verf. bemerkt im Vorwort, daß das vorliegende Buch aus Vorarbeiten zur Grundlegung der Metaphysik entstanden sei. So erhalten wir nicht diese selbst, wohl aber den Nachweis, daß die Voraussetzungen der Wissenschaften sich nicht dazu eignen, metaphysisch verabsolutiert zu werden. Metaphysik ist „die Lehre vom letzten unabhängigen in sich selbst ruhenden Sein“ (S. 1), während die Wissenschaft sich mit der Wirklichkeit beschäftigt, die sie aus der natürlichen Erkenntnis herauskristallisiert (S. 2). G.s Fragestellung verlangt offenbar als Vorbereitung eine wissenschaftstheoretische Untersuchung. Sie wird auf Grund der Unterscheidung zweier Einstellungen gegeben: der naturalistischen und der unmittelbaren. Die erstere ist durch die Annahme einer realen Außenwelt und mehr noch durch den Versuch, das Psychische in die physische Welt einzuordnen, charakterisiert. Die unmittelbare Einstellung geht von dem Gegenüber: Subjekt — Objekt aus. Nachdem nun die Einwirkung dieser Einstellungen auf die Behandlung des Wahrnehmungsproblems untersucht ist, erfolgt eine neue Einteilung, welche innerhalb des Bildes der Welt auf Grund der mittelbaren Einstellung noch drei methodische Haltungen unterscheidet: 1. die strukturfixierende oder auch objektivistische, 2. die subjektivistische oder perspektivistische, 3. die Gegebenheitshaltung (S. 54). In ersterer geschieht die Sichtnahme wesentlich vom Objekt her, die zweite stellt sich auf den Standpunkt des Subjekts und fragt: „Wie sieht vom Standpunkt des Subjekts die Welt aus?“ (S. 55). Die Gegebenheitshaltung unterscheidet sich von der ihr nächstverwandten subjektivistischen dadurch, daß sie nicht wie diese die Voraussetzung objektiver Realität macht, für sie ist „alles blosses Gegebenheit“, also weder real noch nichtreal (S. 62). Die charakterisierten Einstellungen werden dann an den Wissenschaften und den philosophischen Einzelproblemen (Leib und Seele, Universalien, Determinismus und Indeterminismus, Unsterblichkeit) erprobt, wobei allerdings Zweifel entstehen, ob die getroffenen Unterscheidungen besonders glücklich sind und wirklich zu schärferer Formulierung führen.

Das Hauptinteresse dürfte sich wohl den beiden letzten Kapiteln „Metaphysik und Einstellung. Die metaphysische Verabsolutierung der Einstellungen“ zuwenden. Das erstere spricht die These aus: „Die immanente Strukturontik, wie sie durch die Einstellung gegeben wird, wird determinierend für die transzendente Strukturontik — und hebt damit deren Charakter als einer in sich ruhenden, autonomen, von allen Vorgriffen befreiten metaphysischen Grundlage auf“ (S. 144). Das letzte Kapitel untersucht die Möglichkeit einer metaphysischen Verabsolutierung der Einstellung. An einen

solchen als durchgeführt gedachten Versuch wird die Forderung der Widerspruchslöslichkeit gestellt. Das Ergebnis ist negativ. Die beiden Strukturontiken sind nicht als Grundlage des letzten Seins geeignet. Das Ergebnis des Buches lautet also: „Eine selbständige, nicht von den Wissenschaften ausgehende Metaphysik ist gefordert“ (S. 179).

Halle.

Prof. Dr. P. Menzer.

Goedewaagen, T., Dr. phil., Privatdoz. a. d. Univ. Utrecht, *Summa contra metaphysicos*. Einführung zum System der Philosophie. A. W. Sythoff, Leiden 1931. XXIV u. 245 S.

Der Titel dieses bedeutenden Werkes ist das offene Visier eines kämpferischen Denkers, dem es nicht genügt, nur dem richtigen Wege zu einer philosophischen Gesamtorientierung am Faktum der Einzelwissenschaften nachzuspüren, sondern der mit nicht geringerer Energie auch die Abweisung der „unrichtigen Methode“ besorgt, deren mancherlei Gestalt er unter dem Namen Metaphysik begreift. „So wurde unsere Schrift eine Apologie der Wissenschaft in der Philosophie, eine ‚Summa‘ wider die Metaphysiker in der ganzen komplizierten Bedeutung des Wortes.“ Es stellt sich mit entschiedenem Bekenntnis in die Reihe der Denker des kritischen Idealismus, weiß sich darin frei von jedem doktrinären Apriorismus, hält sich dem Schicksal der Geschichte offen, sofern „auch unsere Hypothesen wieder überwunden werden“; „was aber nicht verschwindet, das ist die unendliche Methode der Philosophie“, welche Unendlichkeit lebt aus der Endlichkeit der „Versuche“ und „Annäherungen“, weil diese Endlichkeit der Versuche aus jener Unendlichkeit der Methode lebt.

Dieses Werk ist der umfassendste Versuch, den ich kenne, die „transzendente Frage“, wie Wissenschaft überhaupt möglich sei, am *orbis scientiarum* durchzuführen. Goedewaagen sieht die Wissenschaften in zwei „Ordnungen“ oder Gruppen. Zu den Wissenschaften erster Ordnung gehören ihm die Mathematik, die Naturwissenschaft, die Sprachlehre (Grammatik und Lexikographie) die Gemeinschaftslehre (Wirtschaftslehre, Rechtslehre, Sittenlehre), die Kunstlehre (Normlehre und Kunstkritik) und die Religionslehre. Die zweite Gruppe befaßt die „enklitischen“ Wissenschaften, die sich an Wissenschaften der ersten Gruppe „anlehnen“, ohne ihre wissenschaftliche Autonomie aufzugeben und ohne auf ein eigenes Apriori d. h. spezifische Prinzipien zu verzichten. Zu ihnen gehört die Psychologie (die „enklitisch“ ist z. B. der Religion als Psychologie der Religion), die Soziologie („enklitisch“ z. B. als Soziologie der Sprache, der Kunst usw.), die Geographie (enklitisch als „Geophysik“, Geographie des wirtschaftlichen Verkehrs, des Rechts, der Sittlichkeit usw.) und die Geschichtswissenschaft.

Nicht das darf unser Interesse aufhalten, ob diese Zahl und Ordnung der Wissenschaften für uns frei von allen Bedenken sei. Solch ein System von Wissenschaften ist schon häufiger versucht worden, darin liegt nicht die besondere Kraft dieses Buches. Vielmehr muß unser stärkstes Interesse darauf eingestellt sein, mit welchem Mut und mit welcher spekulativen Kraft Goedewaagen seine transzendente Frage nach den reinen Grundlagen auch auf solche Wissenschaften erstreckt, die bislang dieser Grundfrage des kritischen Idealismus noch fern gelegen haben, wie ja alle die von Goedewaagen enklitisch genannten Wissenschaften getan haben.

Richtet die kritische Philosophie nun die transzendente Frage nach der Autonomie und den sie gewährenden spezifischen Prinzipien auf die spezifischen Wissenschaften, so ergibt sich ja für eine solche Wissenschaft die Philosophie dieser Einzelwissenschaft. Das heißt: Das Buch muß handeln von der Philosophie der Mathematik, der Philosophie der Naturwissenschaft usw.; also auch von einer Philosophie z. B. der Soziologie, der Geographie und der Geschichtswissenschaft.

Das kann nicht bedeuten, daß sich dadurch „die Philosophie“ aufteile in eine Mannigfaltigkeit von Philosophien. Das würde ihrem Begriff widersprechen. Vielmehr muß es sich um eine mannigfaltige Durchführung der einen und einzigen Grundfrage der Philosophie handeln: „Wie ist Wissenschaft überhaupt möglich?“ Diese Totalform der Frage muß darauf disponiert sein, die Grundformen, Grundwesenheiten aller Wissenschaften überhaupt entdecken zu lassen. Diese Entdeckung schlechthin allgemeiner Grundstrukturen der Wissenschaften überhaupt ist die Angelegenheit der Philosophie

überhaupt, vor jeder Hinwendung auf besondere Wissenschaften, vor jeder Hinwendung auch auf die Disziplinen der Philosophie. Diese Philosophie überhaupt als der schlechthin allgemeinen Form der Philosophie nennt Goedewaagen „Logik“. Logik ist bei Goedewaagen also „Erste Philosophie“.

Um die Aufgabe dieser „Logik“ oder „Ersten Philosophie“ zu erfüllen, genügt die „transzendente Logik“ Kants nicht, denn sie ist zu einseitig an den exakten Wissenschaften orientiert. Ebenso ist Cohens „Logik“ eine Untersuchung nach den Urteilen der Mathematik und den Urteilen der Naturwissenschaft. So muß Goedewaagen denn die Grundprinzipien oder Kategorien, sofern sie allem wissenschaftlichen Denken zugrunde liegen, in eigener Erörterung zur Entdeckung bringen. Gerade diese Arbeit wünschten wir von ihm später erweitert und vertiefter geleistet zu sehen, als es hier geschehen konnte. Die Bewährung in der besonderen Anwendung auf die einzelnen Wissenschaften war für ihn die Hauptsache. Überhaupt ist die Gesamtaufgabe, die in diesem Buche gestellt war, so außerordentlich weitgreifend, daß bei mancher Herausstellung von Prinzipien wegen der nötigen Kürze der Begründung und Ableitung der Schein einer Inspiration und bloßen Ponierung nicht ganz vermieden werden konnte.

Schon das bloße Hersetzen der schlechthin allgemeinen Kategorien einer „Ersten Philosophie“ muß starkes Interesse auslösen: I. Prinzipien der Geltung: Sein — Nichts — Werden. II. Prinzipien der Qualität: Das Reale — das Nichts — das Kontinuum. III. Prinzipien der Relation: Das Wesen — die Relation — das System. IV. Prinzipien der Modalität: Möglichkeit — Wirklichkeit — Notwendigkeit.

Von diesen Kategorien sind es allein die der Relation, die das Was des Gegenstandes bestimmen. „Erst sie machen das Etwas zum bestimmten Was und bestimmen den Inhalt näher.“ Die schlechtweg bedeutende Leistung Goedewaagens besteht nun darin, die Relationen (Wesen — Relation — System) am ganzen System der Wissenschaften durchzuführen, in jeder: drei spezifische Prinzipien als die spezifischen Modifizierungen dieser Relationen herauszustellen und in ihnen und durch sie die autonome Struktur jeder besonderen Wissenschaft zu begründen und zur Einsicht zu bringen. Es würde zu weit führen, diesen Strukturaufweisen im besonderen nachzugehen; und durch eine bloße Aufzählung geschähe dem Leser und dem Autor Unrecht. Es muß genügen, einen Eindruck schon von der beträchtlichen Problematik zu vermitteln, wo es unmöglich ist, die dem Autor gebotene Kürze der Darstellung noch zu steigern.

Jeder positiven Erörterung der jedesmal in der Dreizahl zu erwartenden spezifischen Prinzipien geht eine Abweisung aller metaphysischen Bemühungen um die prinzipielle Begründung zur Seite; als solche Metaphysik zeigt sich z. B. der Naturalismus, der Psychologismus, der Theologismus, der Ästhetizismus, d. h. jede mit generalisierenden Ansprüchen sich vor der spezifischen Wissenschaft erhebende „Weltanschauung“. Besonders in dieser polemischen Arbeit des Verfassers zeigt sich die auch durch das ganze Buch hindurch bemerkbare Kenntnis der bis zur unmittelbaren Gegenwart hin aufgeführten Literatur.

Zum Schluß sei nur noch darauf hingewiesen, daß der Autor Privatdozent in Utrecht ist und der wohl zweifellos schärfste Kopf einer Gruppe von Philosophen, die sich zur „Genootschap voor critische Philosophie“ zusammengeschlossen haben und in den „Annalen der critische Philosophie“ auch ein eigenes publizistisches Organ haben. Trotz seiner holländischen Heimat ist Goedewaagens Buch in homogenem Deutsch geschrieben. Wir haben in Deutschland alle Ursache, auf diesen starken Kopf und seine denkerischen Bemühungen mit größtem Interesse zu achten.

Hamburg.

Prof. Dr. Albert Görland.

Häberlin, Paul, o. ö. Prof. a. d. Univ. Basel, Leib und Seele. (Beiheft Nr. 7 z. Ztschr. „Die Körpererziehung“, herausgeg. v. Prof. Dr. E. Matthias) München. Verlag P. Haupt, Bern 1927.

Der äußerst durchsichtig geschriebenen Abhandlung liegt ein Vortrag zugrunde, der zusammenfassend die vom Verf. in seinem bekannten Buche „Der Leib und die Seele“ (Basel 1923) ausführlich dargestellte und begründete Lehre von der allein seelischen Natur des Menschen behandelte. — In außerordentlich klaren Formulierungen ist in ihr des Verf. Theorie vom Symbolcharakter der Körperlichkeit entwickelt, in welcher als Form dem fremden Beobachter die seelische Wirklichkeit des Menschen bloß erkannt

scheint; sodann das weitere von der Unzulänglichkeit menschlicher Deutungskraft, die in dem durch diesen Sachverhalt geforderten Deutungsversuch dieser körperlichen Phänomene sichtbar wird: menschlicher Verstehenskraft wird nur der eine Teil der Phänomene faßbar, während der andere mehr oder weniger unzugänglich bleibt. Erst aus dieser bloß teilweisen Zulänglichkeit unseres Verstehensvermögens resultiert dann nach dem Verf. die Trennung des erfahrungsgegebenen Menschlichen in Leib und Seele. Sachlich aber ist diese Trennung durchaus ungerechtfertigt: in der Gesamtheit der körperlichen Zeichen ist die ganze Seele offenbar, aber nur das uns Deutbare pflegen wir „Seele“ zu nennen, das uns nicht Deutbare dagegen „Leib“. Leib ist also lediglich die uns nicht zugängliche Seite der sich offenbarenden Seele. Hieraus folgt die Aufhebung der Parallelismus- und der Wechselwirkungslehre in einen höheren Standpunkt: „Zwischen der Körperlichkeit und dem Seelischen (mit Einschluß seiner leiblichen Seite) besteht das Verhältnis der Parallelität; aber sie ist nicht Parallelität zwischen zwei verschiedenen Wirklichkeiten, sondern zwischen der einen Wirklichkeit und ihrem sinnlichen Ausdruck. Zwischen leiblichem und seelischem Geschehen (dieses letztere in seinem engeren, verstandenen Sinne gefaßt) besteht dagegen das Verhältnis der Wechselbeziehung, d. h. dasjenige der Leistungseinheit und Ganzheit.“ (S. 22).

Beim Nachdenken dieser Lehre sehen wir uns vor allem auf die Frage nach der Möglichkeit des vom Verf. verwendeten Begriffes der Seele geführt: Hat die behauptete unmittelbare Erfahrbarkeit des seelischen Eigenlebens in der Selbsterfahrung (vgl. S. 10) wirklich statt, selbst wenn diese ohne Vermittlung der Sinne vor sich geht? Steht sie nicht anderweitig bereits unter notwendigen Formen, die sie bestimmen, so daß also auch sie nicht „unvermittelt“ wäre? Wenn aber dies der Fall sein sollte, wird dann nicht weiterhin das die Selbsterfahrung als Erfahrung Bestimmende auch grundlegend sein für die Fremderfahrung? So daß mithin die Körperlichkeit nicht mehr notwendig eine in ihr sich objektivierende Seele darzustellen brauchte; denn der „Sinn“ des gegenständlichen Körperlichen läge dann nicht mehr weiter in dessen Bezogensein auf eine hinter ihm stehende „reale“ Seele, sondern in dessen logischem Gehalt, in der logischen Verstehbarkeit, die in dem Sachverhalt selbst gründete. So daß also auch ferner die objektive reale Bezogenheit des Leibes auf die Seele (im Sinne des Verf.) unsicher würde, weil sein Aufbau als von dem erfahrenden Subjekt her erfolgend größere Wahrscheinlichkeit erhielte. So daß schließlich die Seele selbst hervorträte als Deutung. — Diese Fragen etwa würden sich erheben, bei deren bloßer Formulierung es hier verbleiben muß; von ihnen aus wäre dann eine Auseinandersetzung mit der erkenntnistheoretischen Position des Verf. zur Durchführung zu bringen. In keiner Weise jedoch würde diese die vorbildliche Art, in der Betrachtung des Menschen stets die Ganzheit seiner Individualität zum Gegenstand zu haben, berühren können und wollen. Die Notwendigkeit solchen Begreifens erneut dem Verständnis nahe gebracht zu haben, ist das große Verdienst auch dieser Abhandlung des Verf.

Berlin.

Dr. Eugen Hauer.

Hasan, S. Z., Realismus. An Attempt to trace its Origin and Development in its chief Representatives. Cambridge University Press 1928. XVI u. 333 S.

„In diesem Buch wird der Realismus als diejenige Lehre betrachtet, die behauptet, daß die äußere Welt existiert und daß sie in der Wahrnehmung unmittelbar erfaßt wird“ (S. IX). Mit diesen beiden Thesen, in denen sich nach des Verf. Ansicht das Wesen des Realismus erschöpft, ist das Schema gewonnen, in dem die einzelnen Repräsentanten dieser Denkrichtung untergebracht werden können. Der in solcher Weise ohne Rücksicht auf die historische Mannigfaltigkeit realistischer Systeme fixierte Begriffsinhalt wird so zum wahren Prokrustesbett für die zu behandelnden Philosophen. Das zeigt sich bereits in der Auswahl des Stoffs. Die Ursprünge des Realismus finden sich in gleicher Weise in der indischen und griechischen Philosophie. Selbst der platonische Idealismus erscheint hier als Realismus der Ideen. Die Anfänge der Bewegung zeichnet Verf. alsdann in dem „old realism“ von Descartes und Locke und in der schottischen Philosophie eines Reid und Hamilton, die jedoch alle der 2. These nicht genügen. Aber erst in der Behandlung des zeitgenössischen Denkens, dem etwa $\frac{4}{5}$ des Buches gewidmet sind, gewinnt die Darstellung größere Fülle und hier wird nun auch der Maßstab des Schemas in strenge Anwendung gebracht. Die Position der nun folgenden Gruppen

bezeichnet Verf. als „realistisch“, aber nicht als „Realismus“, sofern die zur 1. Gruppe vereinigten Denker: Schuppe, Mach, Avenarius die 1. These (selbständige Existenz der Objekte) verfehlen, die 2. dagegen (Unmittelbarkeit ihrer Erfassung) erfüllen, während es sich bei den zur 2. Gruppe gehörigen: Meinong, Stout, den amerikanischen „Critical Realists“ (Santayana, Strong, Rogers, Lovejoy u. a.) genau umgekehrt verhält. Den Höhepunkt der Entwicklung erblickt Verf. in der Erfüllung beider Thesen, also in der Synthese der beiden vorangehenden Gruppen. Für die 3. Reihe der eigentlichen und wahren Realisten tritt ein 2. Schema in Funktion, je nachdem die Wirklichkeitserklärung mit Bezug entweder auf die sinnlichen Gegebenheiten oder die realen Objekte oder beide erfolgt. Auf Grund dessen werden Cook Wilson, Prichard, Joseph als rationalistische, Alexander, Holt, Russell als empiristische Realisten behandelt, während G. E. Moore als kritischer Realist den krönenden Abschluß dieses Aufbaus bildet. In ihm erfüllt sich der Realismus in allen seinen dialektischen Möglichkeiten in ähnlicher Weise wie die Idee in Hegels Logik das ganze System der Kategorien in sich aufnimmt. Im Anhang wird dann noch eine Reihe weiterer Realisten zur Darstellung gebracht, deren Unterbringung im Schema offenbar größere Schwierigkeiten bot, worunter sich außer zahlreichen Angelsachsen noch Husserl und Bergson befinden.

Eine kritische Stellungnahme zum Aufbau und zur Einteilung des Buches dürfte sich nach dem bisher Gesagten wohl erübrigen. Das soll nun nicht heißen, daß abgesehen von der mangelhaften, teils zu weiten, teils zu engen Begriffsbestimmung des Realismus und dem daraus abgeleiteten unmöglichen Schema (die Unmöglichkeit zeigt sich rein äußerlich wohl am besten darin, daß es hiernach nur in den angelsächsischen Ländern „wahre“ Realisten gibt) die einzelnen Analysen und die damit verbundenen kritischen Betrachtungen völlig wertlos seien. Sie enthalten manches Beachtenswerte und Aufschlußreiche, mehr vielleicht für den mit den behandelten Systemen Vertrauten als für den ihnen noch Fernerstehenden. So möchte ich besonders die längeren Abschnitte über Alexander Holt, Russell, Moore hervorheben, Denker, deren Bedeutung in Deutschland noch viel zu wenig erkannt ist, während mir das Kapitel über J. Cook Wilson völlig unzureichend erscheint, da es sich nicht auf das 1926 erschienene große Nachlaßwerk Wilsons („Statement and Inference“), sondern lediglich auf einige sekundäre Quellen stützt.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Heidegger, Martin, o. ö. Prof. a. d. Univ. Freiburg i. Br., Was ist Metaphysik? Öffentliche Antrittsvorlesung, gehalten am 24. Juli 1929 in der Aula der Universität Freiburg i. Br. F. Cohen, Bonn 1929. 29 S.

Über die Metaphysik zu sprechen, ist in angemessenem Sinne nur dadurch möglich, daß man Metaphysik treibt. Das weiß und betont auch Heidegger. Und die vorliegende Antrittsrede ist ein tiefeschürfender Beleg dieses Wissens und seiner praktischen Bewährung. Nicht von einer fertigen Begriffsbestimmung der Metaphysik ist auszugehen, sondern dieser Begriff ist in der Entfaltung des metaphysischen Fragens zu entwickeln. Die wahrhafte Entfaltung des metaphysischen Fragens bedingt, daß der also Fragende fest und ganz im Sein steht. Denn die Metaphysik fragt nach dem Sein. Nach sonst nichts! So sondert sie das Sein vom Nichts. Also ist ihr auch, indem sie nach dem Wesen des Seins fragt, das Nichts als Frage gestellt. „Wie steht es um das Nichts?“ „Wo suchen wir das Nichts?“ Ist es nicht das notwendige Korrelat zum Sein? Ist es nicht „die“ schlechthinnige Verneinung der Allheit des Seienden? Von welcher Stimmung, von welcher Einstellung aus sieht der Mensch sich vor das Nichts gebracht? Heidegger antwortet — wie bereits in seinem Werke „Sein und Zeit“ —: aus der Grundstimmung der Angst. „Die Angst offenbart das Nichts.“ Ohne Nichts also kein Sein und umgekehrt. Wir stehen ganz ursprünglich, ganz ursprunghaft in der Gefahr, daß das Sein uns entgleite, uns wegrücke. In dieser Angst enthüllt sich das Nichts, das zum Wesen des Seins selbst gehört; Fichte würde sagen: mit ihm gesetzt ist. Da-sein, das heißt schon: „Hineingehaltenheit in das Nichts.“ Und nur der, der einmal ganz von der Angst um das Sein gepackt worden ist, gelangt auch zur Frage nach dem Nichts, dieser uralten Rätselfrage schon der griechischen Metaphysik. In der Frage nach dem Nichts führt sich die Metaphysik selber vor. „Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten. In der

Frage nach dem Nichts geschieht ein solches Hinausgehen über das Seiende als Seiendes im Ganzen. Sie ist somit als eine ‚metaphysische‘ Frage erwiesen.“ Der Metaphysiker muß nicht bloß einen Blick von außen her in den Abgrund des Nichts getan, er muß vielmehr ehrlich und unmittelbar durch die Angst um das Sein sich hindurchgekämpft haben. In diesem ernstesten Sinne gehört die Metaphysik „zur Natur des Menschen“, wie Heidegger unter Andeutung Kantischer Gedanken sagt; in diesem Sinne ist die Metaphysik viel mehr als ein bloß theoretisches Anliegen, viel mehr als eine bloß gedankliche und spekulative Arbeit: Wir brauchen uns gar nicht erst künstlich in sie zu versetzen, denn, sofern wir existieren, stehen wir schon immer in ihr. — Gerade diese Schlußgedanken des Heideggerschen Vortrags, die sich zu meiner Freude mit Ausführungen in meiner „Dialektik“ berühren, verdienen angesichts der gegenwärtig sich vollziehenden Erneuerung der Metaphysik besondere Hervorhebung. Denn sie klären darüber auf, daß diese Wiederbelebung keine willkürliche, durch metaphysische Bedürfnisse erst zu unterbauende und zu rechtfertigende Tat wird; sondern die Metaphysik steigt mit der Besinnung auf unsere Existenz selbst notwendig auf; sie bedeutet eine Tat des Lebens selber.

Berlin.

Arthur Liebert.

Herrigel, Hermann, Zwischen Frage und Antwort. Gedanken zur Kulturkrise.
Lambert Schneider, Berlin 1931. 204 S.

Mit ihren eindringlichen Betrachtungen ordnet die vorliegende Schrift sich dem Kreis derjenigen Veröffentlichungen ein, die da zeigen, daß die Kulturkrise der Gegenwart bis zu den Grundmauern unserer geistig-sittlich-gesellschaftlichen Existenz vorgedrungen ist, sich also nicht auf einen einzelnen Bezirk unseres Lebens beschränkt. Auch unser Verfasser ist der Überzeugung, der er in klugen und lebhaft gehaltenen Ausführungen das Wort verleiht, daß die Ordnung der Dinge selber angefochten, daß auch die Erkenntnis, daß auch die humanistische Welt problematisch, ungesichert und offen sei (S. 28, 37, 77 u. ö.). Der Grund ist der: „Es gibt keine Grenze des Fragens mehr“ (S. 28). Herrigel nimmt also den Begriff der Grenze etwa im Sinne Kants, also im Sinne des Begriffs der Grenzsetzung, der sichernden Norm. Von hier aus behauptet er, daß mit der Grenze auch die bisherige Gemeinschaft in Frage gestellt sei. Darum haben wir Menschen der Gegenwart es so unausdenkbar schwer. Denn entfällt die Gemeinschaft und Gemeinsamkeit, dann sinkt auch die Möglichkeit dahin, daß wir Menschen uns selbst in bezug auf die uns bedrückenden Probleme überhaupt verstehen (S. 87 u. ö.). Wir entbehren der gemeinsamen geistigen, seelischen, logischen Grundlagen, eine Not, die allerdings vielen noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Wir verfügen auch nicht mehr über gemeinsame und allgemeingültige Sätze, deren Wahrheit keinem Zweifel, keiner subjektiven Entscheidung ausgeliefert wäre (S. 98, 100, 139 u. ö.). Was folgt daraus? Statt im Besitz gesicherter Antworten zu sein, unterwühlen wir uns und unsere Kultur mit der Endlosigkeit unermüdlichen Fragens. Somit „nun sind wir vor die unbegrenzte, offene Wirklichkeit gestellt, in der das Auge keinen Halt findet, ohne Gewißheit, ohne Gemeinschaft“ (S. 37 f.). Die Unruhe des Fragens aber hat ihren Quell in der Unruhe des wirklichen Lebens, des wirklichen, konkreten Menschen, der in der Not einer bestimmten Situation steht. „Jede, auch die abstrakteste philosophische Frage, hat ihren Ursprung im wirklichen Leben“ (S. 95). Welches aber ist die ewige Frage, die auch der Philosophie zugrunde liegt, und aus deren Erneuerung sie sich ständig ernährt? Herrigel antwortet mit Sokrates und mit Kant, allerdings ohne sie zu nennen: „Die Philosophie hat immer nur die eine Frage, die in allen ihren besonderen Fragen steckt: Was ist der Mensch?“ (S. 123). Und die Entscheidung dieser Frage kann weder durch die Vernunft- noch durch die Lebensphilosophie, sie kann überhaupt durch keine Philosophie im eigentlichen Sinne gegeben werden; sie kann „nur in der Existenz selber entschieden werden“ (S. 124). Diese an Heidegger gemahnende Stellungnahme in der Existenz bedingt es, daß Herrigel überhaupt den Wert der Philosophie nicht von den formalen Funktionen des Verstandes, sondern von der menschlichen Substanz abhängen läßt (S. 125; vgl. auch S. 96). Auf diese Weise wird in die Grundentscheidungen weniger die Kraft des Denkens als die des Glaubens einbezogen. Selbst für die Erkenntnis hat die Logik nur die Bedeutung einer „formalen Statik. Der wahre Grund und die wahre Problematik der Erkenntnis liegt aber in der dunkeln Tiefe des Gesamt-

menschlichen“ (S. 74). — Alle Folgerungen, die Herrigel von dem Standpunkt seiner Existenzialphilosophie aus zieht, sind konsequent und einleuchtend. Allerdings bleibt fraglich, ob man von seinem Standpunkt aus unweigerlich zu jenem Relativismus gelangen muß, dem unser Verfasser auch in seiner Auseinandersetzung mit Eberhard Grisebach Ausdruck verleiht. Ferner würde man gern noch etwas Genaueres hören über die Richtungen, in denen sich die selbstzerstörerische und überkritische Fragesucht des Menschen bewegt. Wenn — mit Recht — davon die Rede ist, daß die Kulturkrise der Gegenwart ihr wesentliches Kennzeichen in der Krise unseres Bildes vom Menschen hat, so fragt man, welcher Art denn nun näher gesehen dieser Wandel des Menschenbildes ist. Die abstrakt gehaltenen Betrachtungen lassen eine Ergänzung nach der Seite einer konkreten Schilderung derjenigen Kämpfe, die für unsere Situation charakteristisch sind, wünschenswert erscheinen. Aber auch in der vorliegenden Gestalt gibt Herrigels Buch einen eindrucksvollen Entwurf einer anthropologisch begründeten Existenzphilosophie.

Berlin.

Arthur Liebert.

Hessing, J., bewerkt door Wattjes, J. G., Bewustzijn en Werkelijkheid. Voorroefening tot een Bewustzijnsleer, Naar mondelinge Vorrdrachten. N. V. Uitgevers-Maatschappij „Kosmos“, Amsterdam 1930.

Das hier angekündigte Buch ist zu betrachten als eine Parallele zu Hessings Buche „Die Selbstbewuswordung des Geestes“, das schon von Dr. G. Lasson in den Kant-Studien¹ kurz besprochen wurde. Es handelt sich hier aber um eine Bearbeitung der mündlichen Vorträge Hessings durch Prof. J. G. Wattjes, welche in mancher Hinsicht von der ursprünglichen Arbeit abweicht. Nicht nur ist sie durch die Bearbeitung von Wattjes, der sich in Hessings Denkungsart vorzüglich eingelebt hat, für Anfänger leichter zu lesen als das sehr gediegene, völlige Konzentration bei schwerer Denkarbeit verlangende Hauptwerk. Auch Hessing selbst hat, durch Hinzufügung von tief durchdachten Beispielen und eingehende Umgestaltung der drei letzten Kapitel, viel zur Erleichterung des Studiums seines großen Werkes beigetragen, dessen zweiter Teil hoffentlich im nächsten Jahr wird erscheinen können. Kennzeichnend für die Tiefe, mit der Hessing seinen Stoff durchdenkt, ist der wundervoll klare Zusatz Seite 24—58, wo er die sinnliche Gewißheit als Beispiel des unmittelbaren Wissens behandelt. Aber am besten scheinen mir die vier letzten Vorlesungen gelungen zu sein, in denen die Entwicklung vom vorstellenden Denken zum vernünftigen Denken gegeben ist, d. h. zum Denken, das sich, in allen seinen natürlichen oder geistigen Selbstbegrenzungen, als das sich als Zeichen setzende und darin nur sich bezweckende Denken kennt.

Auf eigene Weise und ohne äußere Kritik an Hegels Phänomenologie hat Hessing Hegel dennoch ergänzt. Denn er hat uns in seinem Buche gezeigt, in welcher Weise das Denken sich selbst vorzubereiten hat, damit es wissenschaftlicher Weise berechtigt ist, seinen Anfang mit dem unmittelbaren Wissen zu machen, einen Anfang, mit dem Hegel seine Phänomenologie unvermittelt beginnt. Daß eine solche Arbeit auf ausgezeichnete Hegelkenner, wie G. Lasson, den Eindruck machen konnte, daß sie sich in abstrakten und bloß formellen Gedankenbestimmungen verliere und nicht weiter komme als zum Anfang der Selbstbesinnung des Denkens, ist verständlich. Denn weiter als bis zum Anfang der streng methodisch dialektischen Selbstbesinnung ist Hessing tatsächlich nicht gekommen; was aber gerade seine Absicht war, eben weil er zwischen dem bewußt dialektischen Denken und dem rationalen, an Voraussetzungen haftenden und unbewußt dialektischen Denken einen bei Hegel noch fehlenden Übergang geben wollte, durch den dem Mißverstehen Hegels und der Hegelschen Philosophie vorgebeugt werden konnte. Hessing hat das „reine Zusehen“, das von Hegel für ein richtiges Philosophieren vorausgesetzt wird, als notwendig entwickelt in solcher Weise, daß es vom Sich erkannt habenden Denken nicht nur als eine Notwendigkeit gefühlt, sondern zugleich inhaltlich begriffen wird, so daß es nicht mehr nötig ist, sich darüber zu streiten, was nun „eigentlich“ mit diesem reinen Zusehen gemeint sein kann. Ich kann also Lasson beistimmen, daß Hessing uns auch mit diesem Buche nicht über „den einfachen Grundsatz des reinen Denkens hinausgeführt hat“, muß aber dem verdienstvollen Hegelkenner doch widersprechen, insofern er das als

¹ XXXIV, 443.

einen Fehler betrachten möchte. Denn der von Lasson genannte Grundsatz des Denkens, nämlich daß „der gesamte Inhalt des Bewußtseins nichts als Denken des Denkens ist“, gilt am Ende des Buches Hessings nicht mehr als ein unbewiesener Grundsatz oder als unbeweglich vorausgesetztes Initium, sondern als das ohne festgehaltene Voraussetzungen sich bewiesen habende, darum sich erzeugt habende Prinzipium, sagen wir lieber als der sich als das bleibende Wesen begreifende Geist, der dauernd sich verendlicht und verdinglicht, um ebenso dauernd sich als das sich verdinglichende Unendliche und das sich verunendlichende Dingliche in allen seinen natürlichen und geistigen Bewegungen in vielerlei Weisen erleben zu können. Für Holländer und für alle, die Holländisch lesen können, ist dieses Buch m. E. einer der wichtigsten Beiträge zur neueren Philosophie, der auch den Vertretern der mathematischen und physikalischen Wissenschaften ein Führer sein könnte, um sich aus den selbst erdachten Schwierigkeiten und Verstrickungen zu erlösen. Leider hält man den verdienstvollen Verfasser dieses Buches mit Sorgfalt von den Universitäten fern — eine tief bedauerliche Tat der Negativität. Es steht zu hoffen, daß in absehbarer Zeit eine deutsche Übersetzung des Buches wird erscheinen können.

Haarlem.

B. Wigersma.

Jaensch, Erich, o. ö. Professor an der Universität Marburg, *Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit. Prolegomena zur philosophischen Forschung auf der Grundlage philosophischer Anthropologie nach empirischer Methode.* Otto Elsner, Berlin 1929. 254 S.

Das vorliegende Werk leitet eine Reihe von „Monographien zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie und Wirklichkeitsphilosophie“ ein, die J. herausgibt. Für ihn gehören demnach philosophische Anthropologie und Wirklichkeitsphilosophie unzertrennlich zusammen. Die letztere soll mit den Mitteln der ersten aufgebaut werden. Als wichtigste Aufgabe der Wirklichkeitsphilosophie erscheint J. die Ermittlung der Werte; auf diese Ermittlung ist folglich die philosophische Anthropologie vor allem gerichtet. Zu diesem Zwecke stellt sie — immer nach J. — Typen auf; die Typologie ist der Hauptzweig der Anthropologie. Diese verfährt bei der Aufstellung der Typen nicht verstehend intuitiv, überhaupt nicht spekulativ, sondern rein empirisch, und zwar soweit als irgend möglich experimentell. Freilich bedarf das Experiment in der Anthropologie und Psychologie, ganz allgemein in der Biologie, einer Abwandlung. Das Lebendige und speziell das Seelische ist nicht mit derselben Eindeutigkeit einem bestimmten Umweltmoment zugeordnet wie das Leb- und Seelenlose; es handelt sich vielmehr stets um Teilsysteme eines übergreifenden, übergeordneten Ganzen. Darum hat sich das Experiment hier nicht bloß an einzelne Faktoren, sondern an Komplexe zu halten, es darf nicht der Rücksicht auf die Gesamtperson ermangeln. Neben die Ableitung aus den Elementen muß der Ausgang vom Zusammengesetzten treten; dieser soll jene zwar keineswegs ersetzen, wohl aber ergänzen. Eine so vorgehende Anthropologie darf sich getrost den Problemen der geistigen Kultur nähern. Sie überträgt ja keineswegs ohne weiteres in unstatthafter Weise die Begriffsbildung aus der unorganischen Natur auf die organische, insbesondere auf das Leben der Seele und des Geistes; vielmehr paßt sie durch die bezeichnete Abwandlung des Experiments ihre Methodik den Forderungen des höheren seelisch-geistigen Lebens an. Als allgemeine, allgemeinste Wissenschaft vom Menschen, als die eigentlich humanistische Disziplin, ist sie die Mittlerin zwischen dem Untermenschen und dem überragend Menschlichen, welches uns als das Geistig-Geschichtliche gegenübertritt. Sie vermag dem Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Wert, Naturalismus und Idealismus seine Schroffheit zu nehmen, ihn zu mildern und wenigstens in gewisser Weise auszugleichen. Dies gelingt ihr dadurch, daß sie das Geistige nicht als isoliertes Stückwerk nimmt, daß sie es vielmehr in das seelische Gesamtsein des Menschen einbettet.

Eine solche Einbettung fehlt in der jetzigen Epoche, sehr zum Schaden unserer Kultur. Von dieser interessiert im gegenwärtigen Zusammenhang vornehmlich die wissenschaftliche Kultur, die Erkenntnis. In den Perioden der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft, und zwar sowohl der Natur- wie der Geisteswissenschaft, gibt es noch eine Kohärenz von Subjekt und Objekt. Das Aufkommen des Positivismus führt zu ihrer Vernichtung, zur Entseelung der Erkenntnis. Wohl erwirbt sich der

Positivismus unleugbare, unvergängliche Verdienste durch die Sicherung der Erkenntnis und durch die Erschließung neuer Erkenntnisgebiete; allein diese Vorteile werden durch den ungeheuren Nachteil erkauft, daß infolge der Beschränkung auf das angeblich allein positiv Gegebene, infolge der einseitigen Orientierung an der anorganischen Naturwissenschaft dem Sinn und Wert keine Stelle in der Wirklichkeit mehr angewiesen werden kann. Da nun aber Sinn und Wert gar nicht aufgebbar sind, so werden sie von den philosophischen, speziell neukantischen Komplementärtheorien des Positivismus durch ihre Verlegung in eine Unwirklichkeitsphäre, in eine solche reiner Geltung, gerettet. Derartige Komplementärtheorien sind außer den neukantischen auch bereits die ästhetisierenden Bildungstheorien des Neuhumanismus. Um Komplementärtheorien des Positivismus handelt es sich insofern, als sie mit ihm in der Errichtung einer unübersteiglichen Scheidewand zwischen Wirklichkeit und Wert übereinstimmen und das wertfreie Wirklichkeitsbild des Positivismus durch die Statuierung einer wirklichkeitsfremden Wertregion ergänzen. In dieser Ergänzung liegen Notwendigkeit und Verdienst der Komplementärtheorien, besonders des Neukantianismus; allein es darf in kulturellem Interesse bei dem völligen Bruch zwischen Wirklichkeit und Wert und der damit gegebenen Trennung des Erkennens vom Gesamtzusammenhang der Seele nicht bleiben.

Das Heraustreten des Erkennens aus diesen Gesamtzusammenhang ist freilich unvermeidlich; denn die Ablösung objektivierten seelischen Gehalts vom seelischen Totalsein des Subjekts ist eine allgemeine Gesetzlichkeit des Lebens. Alle Entwicklung bedeutet Differenzierung, Desintegration. Man kann von einer Tragik des Erkennens sprechen, weil die Entwicklung der Seele notwendig zu seiner Herausstellung aus dem einheitlichen Lebensgrunde führt und dadurch die Gefahr entsteht, daß das Erkennen den Konnex mit dem einheitlichen Lebensgrund verliert und so seine eigene Wurzel vernichtet. Dieser Gefahr ist nicht dadurch zu begegnen, daß man die großartigen Errungenschaften der Objektivierung preisgibt; denn das würde ein Rückschritt sein. Worauf es ankommt, ist dies, daß das, was sich von der Seele abspaltet, dieser nicht als ein Fremdes gegenübertritt, daß also die Differenzierung, die Desintegration keine unorganische, sondern eine organische ist. Nur die Gesetzmäßigkeit der Seele gibt den Schlüssel zum Verständnis der Äußerungen des Kulturgeistes; der objektive Geist ist als Niederschlag des subjektiven aufzufassen, als das höhere Stockwerk, welches aus dem niederen des subjektiven Geistes hervorwächst. Durch diese Auffassung wird eine Brücke geschlagen zwischen Wirklichkeit und Wert, Naturalismus und Idealismus, tritt an die Stelle eines unfruchtbaren Idealismus der Ferne ein fruchtbarer Idealismus der Nähe. Was uns hingegen fern ist und ewig fern sein wird, ist das Reale; denn alle unsere Begriffssysteme sind nichts als Projektionen des Realen in unser Bewußtsein, perspektivische Ansichten des Realen, die im Dienst nicht bloß der Erhaltung, sondern der Steigerung des Lebens stehen. Nietzsches Problem muß aus der Sphäre der Moral in die der Erkenntnis übertragen werden. Ein kritischer Anthropomorphismus tut not mit der Einsicht darein, daß jedwedes Weltbild zwar gewiß auch von der objektiven Wirklichkeit abhängig ist, nicht minder jedoch auch von einer typischen geistigen Struktur des erkennenden Subjekts. Damit etabliert sich die Psychologie in ihrer Erweiterung zu einer allgemeinen Anthropologie als philosophische Grund- und Universalwissenschaft. —

Hiergegen dürften nun gewisse Bedenken angebracht sein. Schließlich kommt es bei J. darauf hinaus, daß mit neuen Gründen, in neuer Form der alte Psychologismus vertreten, zum Prinzip erhoben wird. Gewiß ist die Erweiterung der Psychologie zu einer allgemeinen Anthropologie durch J. höchst dankenswert, und zweifellos vermag uns der psychologisch-anthropologische Weg reiche, bisher übersehene Erkenntnismöglichkeiten zu eröffnen; immerhin ist er nur einer der einschlägigen Wege, und zwar ein solcher, der sehr wohl bis unmittelbar an die geistige Kultur heran-, aber nicht in sie hineinzuführen vermag. Wie Nietzsches psychologisch-anthropologisches Verfahren zwar viele moralische Probleme erfolgreich in Angriff zu nehmen wußte, jedoch nicht das Problem der Moral selbst, so weiß auch das psychologisch-anthropologische Verfahren, wie J. es propagiert, zwar viele Probleme des Erkennens erfolgreich in Angriff zu nehmen, jedoch nicht das Problem der Erkenntnis selbst. Erst recht kann dies schon darum nicht gelingen, weil die Psychologie, die Anthropologie J. zufolge empirisch und noch dazu soweit als irgend möglich experimentell vorgehen soll. Mit dem

psychologisch-anthropologischen Experiment ist in die Erkenntnis und überhaupt in das Geistige nicht einzudringen, selbst dann nicht, wenn es der von J. mit Recht gewünschten Abwandlung unterzogen wird, welche in der Rücksichtnahme auf die Gesamtperson besteht, auf das Seelenganze; denn das Geistige folgt seinen eigenen Gesetzen, welche mit den Gesetzen des Seelischen, aus dem es genetisch entstanden ist, nicht immer übereinstimmen und ihnen sogar oft genug widersprechen. Trotz diesem Widerspruch kann und muß das Geistige in Anbetracht dessen, daß es genetisch aus dem Seelischen entstanden ist, im Zusammenhang mit diesem betrachtet werden. Der objektive Geist ist in der Tat ein Niederschlag des subjektiven; nur ist er noch weit mehr als das. Er ist allerdings das höhere Stockwerk, das aus dem niederen des subjektiven Geistes hervorwächst; aber daraus folgt ja nicht, daß das höhere Stockwerk dieselbe Einrichtung aufweist wie das niedere, sondern bloß dies, daß das niedere Stockwerk des subjektiven Geistes die Unterlage ist, auf welcher, über welche das höhere Stockwerk des objektiven Geistes sich erhebt. Die Unterlage verdient die eingehendste Würdigung, die ernsteste Beachtung; denn anders ist ein Verständnis dessen nicht möglich, was auf der Unterlage errichtet ist. Allein das Verständnis des auf der Unterlage Errichteten, des objektiven Geistes, erschöpft sich nicht in dem Verständnis der Unterlage, des subjektiven Geists.

Von hier aus ergibt sich die Stellung, die gegenüber der von J. am Neukantianismus geübten Kritik einzunehmen ist. Diese Kritik ist schon darum bemerkenswert, weil J. selbst aus dem Neukantianismus hervorgegangen ist und ihm trotz allen Einwendungen unverhohlene Sympathie entgegenbringt. Mit Fug beanstandet er, den seine wissenschaftliche Entwicklung vom Neukantianismus zur Psychologie geführt hat, das vorwiegend oder gar rein negative Verhältnis besonders der älteren Neukantianer zur Psychologie. Die Gleichgültigkeit, ja Feindschaft, mit der sogar noch heute viele Neukantianer hauptsächlich der experimentellen Psychologie gegenüberstehen, ist tatsächlich ein besonders dunkler Punkt. Immerhin entspringt dieser Fehler nur der Übertreibung eines Vorzugs, nämlich der Einsicht in die Autonomie des Geistigen. Diese Einsicht bildet den guten Grund dafür, daß der Neukantianismus an einer gewissen Distanz zwischen Wirklichkeit und Wert festhält. Es ist zu betonen, daß es sich bloß um eine gewisse Distanz handelt; denn die Sache liegt nicht so, wie J. es darstellt, daß im Neukantianismus der Glaube herrscht an ein in starrer Erhabenheit hoch über dem wirklichen Sein schwebendes Wertreich gültiger Ideale. Der Neukantianismus würde kein Kritizismus sein, wenn er nicht trotz der methodischen Sonderung von Wirklichkeit und Wert an ihrer korrelativen Beziehung zu- und aufeinander unverbrüchlich festhielte. In Rickerts auch von J. erwähnten Lehre vom dritten Reich der Propädie wird eine Synthese von Wirklichkeit und Wert ganz offensichtlich angebahnt, und überdies erklärt Rickert ausdrücklich, was J. sehr wohl bekannt ist, daß das Geltende die Grundlage des Wirklichen ist, daß die irrealen Wertobjekte die Bedingung der Wirklichkeitsobjekte sind. Ebenso sagt Bauch an einer von J. gleichfalls zitierten Stelle, daß die unwirklichen kategorialen Gesetze das Wirkliche selbst erst ermöglichen. Vielleicht ist J. durch die Termini „irreale Wertobjekte“ und „unwirkliche kategoriale Gesetze“ irregeführt worden, und es mag dahingestellt bleiben, ob diese Termini gerade sehr glückliche sind. Vielleicht sollte man lieber sagen, daß die Werte und Kategorien einer anderen, besonderen Wirklichkeitsschicht angehören, und damit dürfte man J. näherkommen, der selbst verschiedene Wirklichkeitsschichten unterscheidet. Auch J. dürfte zugeben, daß die Werte und Kategorien nicht in demselben Sinne wirklich sind wie die Dinge des täglichen Lebens, zumal da er seinerseits die Notwendigkeit von Perspektiven auf Fernes und Unbekanntes anerkennt. Damit ist denn freilich der Idealismus der Ferne doch wieder gerechtfertigt. Wird er nur richtig verstanden, so bedarf er keiner Ersetzung durch den Idealismus der Nähe; vielmehr ist der Idealismus der Ferne zugleich ein solcher der Nähe. Der echte, kritische Idealismus ist ein Idealismus der Ferne, weil er sich dessen bewußt ist, daß die Ideen weit über den Zusammenhang des täglichen Lebens hinausgreifen, hinausweisen; nichtsdestoweniger ist er ein Idealismus der Nähe, weil er den Ideen einzig die Aufgabe zuschreibt, das tägliche Leben zu normieren, zu gestalten.

Nicht weniger Fragen, als durch J.s Theorie eines Idealismus der Nähe aufgeworfen werden, erheben sich im Anschluß an seine Lehre von der Ferne des Realen. Woher weiß J., daß das Reale uns ewig fern ist? Was ist das für eine Realität, deren perspekt-

tivische Ansichten alle unsere Erkenntnisse, deren Projektion auf das Bewußtsein alle unsere Begriffssysteme sind? J. mag damit recht haben, daß die Anschauung, der Erkenntnisgegenstand sei die objektive Wirklichkeit, den Theorienhintergrund aller einzelwissenschaftlichen Arbeit bildet; immerhin stellt diese objektive Wirklichkeit ein Problem dar, und zwar gerade das philosophische. Die Realität, deren Erfassung uns aufgegeben ist, darf nicht als Gegebenheit, wenn auch als eine uns noch so ferne, genommen werden. J.s Realitätsbegriff ist ein Residuum jener positivistischen Geisteshaltung, deren Mängel er so scharf rügt.

So ist es denn eine ganze Reihe von Schwierigkeiten, die mit der Position von J. gegeben sind. Allein diese Schwierigkeiten liegen zum nicht geringen Teile in der Sache selbst und vermögen J.s Leistung nicht gar so stark zu beeinträchtigen. Seine Forderung einer Erweiterung der Psychologie zu einer universellen Anthropologie und der Abwandlung ihrer experimentellen Methodik, der Kampf gegen die Entseelung des Erkennens und der Einblick in seine Tragik, das Streben nach einer Überwindung des Gegensatzes zwischen Naturalismus und Idealismus und die Einsicht in das naturhafte Substrat aller Idealität, die Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus auf der Basis einer umfassenden Kulturkritik — das alles ist von hohem Reiz und großem Wert und macht das J.sche Werk zu einer hochbedeutsamen Erscheinung innerhalb der gegenwärtigen philosophischen Literatur.

Berlin.

Dr. Kurt Sternberg.

Kuntze, Friedrich, Der morphologische Idealismus. C. H. Beck, München 1929. S. 118.

Die vorliegende Schrift des leider viel zu früh verstorbenen Autors enthält eine Analyse von Hermann Friedmanns groß angelegtem Werk „Die Welt der Formen.“ Diese Analyse ist eine rein interpretatorische, keine kritische; K. geht mit F., wie man zu sagen pflegt, durch dick und dünn. Ist er doch der Meinung, daß die F.sche Philosophie mit den hervorragenden Leistungen des deutschen Idealismus in eine Reihe zu stellen sei! Hier werden nun lebhaft Bedenken des Referenten wach.

F.s Grundgedanke ist die Ersetzung des Haptischen durch das Optische, die Behauptung der Notwendigkeit dieser Ersetzung und der Tatsache ihres Beginns in den mannigfachen Einzelwissenschaften. Dieser Gedanke ist es, der K. so tief beeindruckt. Offenbar handelt es sich um eine neue Form des bekannten Kampfes gegen das Mechanistische. Da ist zunächst einmal zu bemerken, daß auch hier, wie so oft, aus dem berechtigten Protest gegen die Übermechanisierung ein unberechtigter Protest gegen den Mechanismus überhaupt zu werden droht; für F. und K. ist nämlich das Haptische nur dazu da, um nach dem Vorbild der Transformation der planimetrischen Geometrie Euklids in die projektive möglichst restlos ins Optische umgeformt zu werden. Weiter entsteht die Frage, ob die Polemik wider das Mechanistische einen erkenntnistheoretisch angemessenen Ausdruck findet, wenn sie als Streit des Optischen gegen das Haptische dargestellt wird. Hierdurch erhält das an sich logische Problem ganz augenscheinlich eine Wendung ins Psychologische. Der Kampf, der hier als Kampf zwischen Haptik und Optik erscheint, muß im reinen Denken ausgetragen werden, und diesem ist es logisch recht gleichgültig, ob seine Begriffe ihrer psychologischen Entstehung nach auf den Tast- oder auf den Gesichtssinn zurückgehen. Allein nicht bloß der Psychologie, auch der Ästhetik geben sie das reine Denken preis. K. betont mehrmals und ist offensichtlich damit einverstanden, daß in F.s Morphologie die Schönheit ein Charakteristikum der Wahrheit ist. Die F.sche Konzeption eines harmonischen Reiches der Gestalten, welche das eigentliche Wesen der Welt ausmachen, kann und will ihre Herkunft aus der künstlerischen Sphäre nicht verleugnen. Dieser ästhetische Platonismus erregt Bedenken. Im übrigen wird die platonische Idee erst bei Aristoteles zum biologischen Artbegriff, und F. sowie K. sind eigentlich mehr Aristoteliker als Platoniker, da sie die Idee im Sinne des biologischen Artbegriffs nehmen. Zwischen diesem und dem künstlerischen Formbegriff statuieren sie einen unlöslichen Konnex. Hierdurch soll die Brücke zwischen Natur- und Geisteswissenschaft geschlagen werden. Diese Brücke kommt unter den F.-K.schen Voraussetzungen einzig so zustande, daß bereits der biologische Art- als Wertbegriff verstanden wird, und zwar auf prinzipiell ebendie Weise wie die Wertbegriffe, mit denen die Geisteswissenschaften arbeiten.

Infolgedessen kann es heißen, daß die echten organischen Arten und die echten, wertbezogenen Lebenseinheiten der Geschichte als Ausdrücke von Normen in derselben Ebene liegen, daß es sich im organischen genau wie im geschichtlichen Leben um ein Pantheon von Gestalten handelt, die an sich sind und sich unter bestimmten Bedingungen im organischen bzw. geschichtlichen Leben manifestieren. Hierbei wird übersehen, daß die Biologie sich bei der Verwendung des Normgedankens von den Geisteswissenschaften insofern grundlegend unterscheidet, als dort die Norm ausschließlich der Wahrheitswert bildet, hier aber zugleich überlogische Werte, nämlich der moralische, künstlerische und religiöse. Mit Hilfe des Wertbegriffs suchen F. und K. den Zusammenhang der Biologie nicht nur nach oben mit der Geisteswissenschaft, sondern auch nach unten mit der Wissenschaft von der anorganischen Natur herzustellen. Dies wird dadurch möglich, daß eben der Wertbegriff, welcher angeblich Biologie und Geisteswissenschaft in derselben Weise beherrscht, gar auch in die Physik eingeführt wird, wo der Wert freilich bloß mit einem Minimum seines spezifischen Gehalts auftreten soll. Unter diesem Aspekt erscheint das Naturgeschehen als Grenzfall eines Wertaustauschs, die Physik als eine deformierte, erstarrte Wertlehre. Eine derartige Physik ist, so muß freilich gesagt werden, überhaupt keine Physik mehr im Sinne reiner Wissenschaft; immerhin ist anzuerkennen, daß F. und K. durch ihren Standpunkt dazu veranlaßt werden, mit Eifer und unleugbarem Erfolg in der Physik den Spuren des Systembegriffes nachzugehen, der durch die Relation auf den logischen Wert gewonnen wird und in der Biologie zu so großer Bedeutung gelangt. Überhaupt ist das Streben sehr zu begrüßen, die Trennung der Einzelwissenschaften voneinander durch die Aufzeigung des sie einigenden Bandes als keine absolute zu erweisen; nur berücksichtigt der hier vertretene Monismus gar zu wenig die berechtigten Motive des Pluralismus. Die im vorigen angegebene Art, auf welche F. und mit ihm K. den Gedanken von der reinen, sich beständig mehr auswachsenden und bereichernden Form vertreten, trägt der Einheit der Wissenschaft sehr viel mehr Rechnung als ihrer Differenzierung. Der Gedanke als solcher ist fraglos ein fruchtbarer; nur müßte er eben dialektischer durchgeführt und aus dem Transzendenten ins Methodologische transponiert werden. Wie dem allen nun auch sein mag: sicher ist so viel, daß der von K. so stark propagierte morphologische Idealismus F.s die erste systematische Zusammenfassung der gestalttheoretischen, typologischen, strukturanalytischen und sonstigen gleichgerichteten Tendenzen der Gegenwart darstellt, und das macht ihn auf jeden Fall höchst interessant und bedeutsam.

Berlin.

Dr. Kurt Sternberg.

Lehmann, Gerhard, Dr. phil., Über Einzigkeit und Individualität. F. Meiner, Leipzig 1926. VII, 220 S.

Der Verf. unterscheidet Metalogik als den Inbegriff der zum Denken notwendigen Axiome und Metaphysik als den Inbegriff der zum Leben notwendigen Glaubenssätze. Das Individuum metalogisch untersuchend, findet er als Denkforderungen Moment-Ich — das schlechthin Subjektive — und Individualitätskonstante, metaphysisch als Lebensforderungen das schöpferische Selbst und das Du, welches die egomorphistische Vergegenständlichung des Selbst ist. Als Voraussetzung des Denkens an seiner unteren Grenze stellt der Verf. die reine Setzung auf, als höchste Forderung an der oberen Grenze die Idee des Systems. Dazwischen liegt das Gebiet des beziehenden Denkens mit seiner Methode der Reduktion durch Urteile. So ergeben sich drei Wirklichkeitsgebiete: das Unterreale als der Inbegriff einfacher Setzungen, das Überreale als der Inbegriff möglicher Forderungen und die Realität als der Inbegriff notwendiger Beurteilungen.

Ist nun jedes Urteil Reduktion, so führt das Urteilsverfahren ins Endlose, nicht zum System. Deshalb drosselt das Denken den Reduktionsprozeß durch Nachsetzung des Systems im System ab. Der Urteilszusammenhang der Realität unter der Idee des Systems fordert diese Setzung von Individualitätskonstanten. Aber, wenn wir von Individuen reden, haben wir es nur mit Ansätzen zu tun. Den höchsten Forderungen eines „seine Sphäre selbst bestimmenden Individuums“ genügt nur ein einziges Individuum. Die durch jene Nachsetzungen des Systems im System individualisierte Wirklichkeit ist nur der notwendige Weg zur Erkenntnis des einzigen Individuums. Die

Individuen sind nur fragmentarische Ansätze des einen Individuums, das als gesetztes System das sich entwickelnde Denken ist, sind nur Orientierungspunkte, durch welche das Individuum die einzelnen Stadien der zeitlichen Explikation seines eigenen Wesens erkennt. Das Problem der Individualität wird gelöst durch die Unterscheidung von Schein und Sein. Die Vielheit der Individuen ist Schein, weil in dieser Vielheit die Unendlichkeit der möglichen zeitlichen Bestimmungen des einzigen Individuums erscheint. Die Individualitätskonstante als konkrete Wirkungseinheit ist niemals Gegenstand möglicher Erfahrung, ist nicht Resultat der Erfahrungsanalyse, sondern als Erfahrungssynthese nur ein konstanter Ausdruck des einen einzigen Individuums, das sich in der Zeit expliziert und niemals konstant ist. Die kritische Vereinigung metalogischer und metaphysischer Annahmen, deren gemeinsame Wurzel das Wollen ist, vollzieht sich in der Wertung. Formaliter sind Werte Eigengebilde des logischen Denkens, welches unterreale Setzung mit überrealer Forderung verknüpft, materialiter Schöpfungen des Selbst. Als Individualwerte vom logischen Denken anerkannte Individualitätskonstanten heißen Personen. Aber Person ist nur das als Individualwert erkannte in der Vielheit erscheinende eine einzige selbstbestimmende Individuum. Alle Pluralität fällt dem Schein zu. Es gibt nur eine Person, nur ein Individuum, nur ein Moment-Ich, nur ein Selbst, nur eine unnachbildliche Wirkungseinheit. Dies Buch bietet eine spekulative Theologie, für die Gott der solus ipse ist, sich entfaltend als Person, Individuum, Ich und Selbst. In dieser egoklastischen Mystik vernichtet sich das empirische Individuum dialektisch zum Schein, um sich glaubend zur göttlichen Person zu erheben.

So viel zur Charakterisierung der Absicht des Buches, dessen geistige Wunschheimat unverkennbar ist. Nicht wiedergeben können wir hier den dialektischen Weg. Da der Verf. übrigens Beweise für genau so unlautere Mittel erklärt, wie brutaler physischer Zwang es sei, die diesem in nichts nachstünden und so wenig wie dieser geeignet seien, freie Zustimmung herbeizuführen, vielmehr auf einen hypnotischen Zustand abzuwecken, der unfähig mache, Licht und Finsternis zu unterscheiden (S. 216f.), so ist mit dem Verf. über seine Methode auch schwerlich zu rechten. Um so unangenehmer fällt die seltsam nervös und höhnisch geführte Polemik des Verf. gegen Autoren ohne Unterschied des Ranges auf. Als Ersatz für eine erschreckende Stofflosigkeit bildet die heftige Polemik das stimulierende Mittel der Entwicklungen, die sturzweise in einmal angespannten Assoziationsreihen fortjagen, um in zahllosen Repriseen den verlorenen Faden wieder anzuknüpfen. Nicht im Stahlgerüst eines seiner Logik selbstgewissen Gebäudes tritt uns dieser theistische Solipsismus überlegen und gelassen entgegen, nicht aus der ruhvollen Tiefe eines religiösen Gemütes quillt dieses metaphysische Weltbild; von jähen Ausbrüchen eines gereizten Eristikers angeherrscht, findet sich der Leser in einen Tumult gerissen, der einigermaßen peinlich berührt. Daß dieser Eindruck nicht mein bloß subjektiver sei, bestätigen mir die analogen Beobachtungen, die Leopold von Wiese an des Verf. jüngerem Werk „Das Kollektivbewußtsein“ gemacht hat (Allg. Soziologie, T. 2, 1929. S. 33f.).

Der Verf. bezieht sich ausschließlich auf Literatur, die in deutscher Sprache vorliegt. Es scheint ihm völlig entgangen zu sein, daß, was er entwickelt, eine weit vollkommener Ausgestaltung bereits im angelsächsischen Neuhegelianismus gefunden hat. Vor allem sei auf Josiah Royce verwiesen, sowie auf dessen nicht unbedeutende Schülerin Mary Whiton Calkins. Im letzten Kapitel ihres Werkes „The persistent problems of philosophy“ findet der Verf. eine Darstellung, die an Klarheit der Entwicklung und präziser Abwägung der Argumente und Gegenargumente vorbildlich ist.

Mit starken Worten macht der Verf. sich anheischig, zweien „mit beispielloser Ungerechtheit behandelten Denkern Bürgerrechte in der Philosophie zu verschaffen“ (S. VI): auf Bahnsen stützt er seine „Realdialektik“, Stirner nimmt er für seinen monotheistischen Solipsismus in Anspruch. Hierzu eine Richtigstellung. An entscheidender Stelle, dem Finale des Kapitels vom Eigner, spricht Stirner den Satz: „So aber bin Ich nicht bloß der Tat oder dem Sein nach, sondern auch für Mein Bewußtsein der — Einzige“. Das zitiert der Verf. mit Stellen aus ganz anderen Zusammenhängen so: „Als Einziger bin Ich unaussprechlich, der Tat und dem Bewußtsein nach einzig, und habe nichts zu schaffen mit dem Dualismus eines voraussetzenden und vorausgesetzten Ich“ (S. 59). Während Stirner mit großer Sorgfalt der Diktion die Formulierung „der Tat oder dem Sein nach“ der Wendung „für Mein Bewußtsein“ gegenüberstellt,

macht der Verf. daraus „der Tat und dem Bewußtsein nach“. Was wunders, daß der Verf. sich alsbald über Stirner beschwert, der an anderen Stellen eine Vielheit von Einzigen gleichsam als Hintergrund des Einzigen figurieren lasse (S. 62). Der Verf. folgt mannigfach Gedanken Fichtes, Stirner ist mit Nachdruck von Fichte abgerückt. Für des Verf. Verteilung von Vielheit und Einmaligkeit auf Schein und Sein Stirner in Anspruch zu nehmen, heißt Stirners Anschauung einfach auf den Kopf stellen. Stirners Satz „Ich bin einzig“ ist kein Urteil über die Anzahl der Iche. Stirner treibt keine Theorie de individuo et ejus essentia, sondern eine Philosophie der Wertung ab unico. Gegenstand seines Werkes ist nicht der Einzige, sondern die Beziehung des Einzigen, wer immer dies sei, zu seinem Eigentum, insofern nämlich eine Verteidigung dieser Beziehung notwendig ist gegen Ansprüche, die dem Einzelnen die Welt einschließlich seiner selbst als sein Eigentum durch ideale Normen streitig machen. Daß Stirners Einziger auch kein isolierter Säulenheiliger oder dergleichen, sondern als Naturwesen unaufheblich natürlicher Gemeinschaft verhaftet ist, habe ich durch den Nachweis gezeigt, daß Stirner klar und konsequent dreierlei unterscheidet: Gemeinschaft als natürlichen Bund, Gesellschaft als geistigen Bund, und auf Übereinkunft ruhende Vereinigung. Gegen die „fixen Ideen“, welche als geistiges Band die Gesellschaft begründen, richtet sich Stirners auf eine nominalistische Erkenntnislehre gestützte Abwehr idealer Forderungen. Von Solipsismus findet sich schlechterdings keine Spur. (Meinen Nachweis findet der Leser in der Festschrift für Ernst Kuhnert, Berlin 1928, in dem Beitrag „Stirner als Soziologe“.) Mit dem Mittel ungenauen Lesens wird der Verf. seinen Schützlingen schwerlich einen Dienst erweisen.

Berlin-Friedenau.

Prof. Dr. Sveistrup.

Le Roy, Edouard, La Pensée intuitive. I. Au delà du Discours. Boivin & Cie., Paris 1929. VII, 205 S.

Wie alle anderen Arbeiten Le Roys ist auch die vorliegende Schrift aus dem Geiste des Bergsonismus entstanden, und sie will bewußt zur Begründung und Weiterführung des Bergsonschen metaphysischen Intuitionismus beitragen. Auch sie ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die Le Roy in den letzten Jahren am Collège de France gehalten hat.

Das intuitive Denken ist nach Le Roy gleichbedeutend mit metaphysischem Denken und mit dem Denken des Unmittelbaren. Die unmittelbare Erkenntnis ist diejenige, die sich auf das Operatorische, auf das Lebendige bezieht. Das Unmittelbare (l'immédiat), nicht im bloß empirischen, sondern im metaphysischen Sinne, ist nicht der zufällige, sondern der wesentliche Ausgangspunkt, die absolut wahre Quelle und der absolut wahre Gehalt, kurz die ursprüngliche Denktat, wenn nicht der Tatsache, so doch dem Rechte nach. Das echt Unmittelbare ist nicht von vornherein unmittelbar gegeben, sondern es wird es. Die Rückkehr zum Unmittelbaren ist die Verwandlung des diskursiven Denkens in tatsächliches Leben. Das metaphysische Unmittelbare ist psychologisch das Letzte: es muß mühselig herausgearbeitet werden, es ist also fernes Ziel eines rückgängigen Schritts. Das Unmittelbare ist das Aktuelle, Ursprüngliche und Primitive im kritischen Sinne, kurz das am tiefsten Erlebte im Herzen der gegebenen Wirklichkeit. Es ist nicht ein Ding, sondern es kann nur in der Form eines dynamischen Schemas gedacht werden. Die Rückkehr zum Unmittelbaren bildet das erste Stadium des Intuitionsaktes. Unter Intuition versteht also Le Roy eine zugleich synthetische und unmittelbare, einfache und unendliche Erkenntnis, die uns eine lebendige und gegenwärtig gegebene Wirklichkeit enthüllt, von innen heraus und nicht von einem äußeren Ausgangspunkt erfaßt, nicht diskursive, sondern unmittelbare, nicht symbolische, sondern spezifische, kurz ihrem Gegenstand adäquate, weil mit ihm zusammenfallende Erkenntnis. Die Intuition ist ferner die Erkenntnis, die in der Form des reinen und vollkommenen Bewußtseins erscheint, sie verfährt nicht retrospektiv, sondern prospektiv. Sie ist keine außerintellektuelle Schau, sondern der überlogische und transdiskursive Akt des Denkens; sie ist kein antiintellektueller Schritt, sondern transintellektuell. „L'intuition est pensée“, bemerkt Le Roy ausdrücklich; sie steht im Gegensatz nicht zum Intellekt, sondern nur zum diskursiven Denken. Sie ist nicht diesseits, sondern jenseits des vermittelten der Begriffe erkennenden Denkens (Discours). Sie ist Großmut. Wenn sie eine enthüllende Kraft hat, so

kommt das daher, daß sie einer wirksamen Liebe gleicht. Endlich zeigt sie, insofern sie ein Schwung kontemplativer Erkenntnis ist, eine Verwandtschaft mit der Mystik: was im mystischen Leben natürlich ist, das ist eben, was das intuitive Leben nachahmt.

Bonn a. Rh.

Privatdozent Dr. J. Benrubi.

Le Roy, Edouard, La Pensée intuitive. II. Invention et Vérification. Boivin, Paris 1930. 296 S.

Während im I. Band seines Werkes „La Pensée intuitive“ mit dem Untertitel „Au delà du Discours“ Le Roy bestrebt war, die Intuition im Bergsonschen Sinne als einen überlogischen und transdiskursiven Akt des Denkens zu charakterisieren, zieht er im vorliegenden II. Band die theoretischen und praktischen Konsequenzen aus den im I. Band erörterten Prinzipien, mit besonderer Rücksicht auf die Erfindung und Verifizierung. Dadurch zugleich gibt er uns einen sehr wertvollen Leitfaden zum wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffen sowie zur Erwerbung einer absoluten Erkenntnis.

Was zunächst die Erfindung anlangt, so betrachtet sie Le Roy als gleichbedeutend mit dem intuitiven Denken. Gemeint ist damit, daß die Erfindung fast immer im Bewölkten, im Unbegreifbaren, gleichsam im Widerspruchsvollen vor sich geht. Kein Wunder daher, daß die großen Erfinder auf allen Gebieten als Verrückte, als Allzermalmende, als Revolutionäre betrachtet werden. Wie das intuitive Denken, ist die Erfindung nicht statisch, sondern dynamisch, nicht logisch, sondern metalogisch. Der Zufall spielt dabei eine große Rolle. Aber keine Erfindung ohne eine gründliche wissenschaftlich-technische Vorbereitung. Jedes Schaffen setzt die Befreiung von allen herkömmlichen starren Begriffen und die Rückkehr zum Unmittelbaren voraus. Vor allem muß der Erfinder die Wirklichkeit in ihrer ganzen Nacktheit schauen lernen. Jede Erfindung entspringt aus dem Überbewußten. Nicht mit Unrecht nennt Ribot das Erfindungsvermögen „schöpferische Phantasie“. Der wesentliche Gang der Erfindung besteht in einem Fortschritt vom Prinzip zu den Tatsachen, von der Idee zu den Dokumenten, vom Zweck zu den Mitteln, vom Ganzen zu den Teilen. Die Erfindung ist endlich Sache eines Lebensaffekts.

Im zweiten Teil untersucht Le Roy die Kriterien der Verifizierung. Er lehnt sowohl den Skeptizismus als auch den gemeinen dogmatischen Realismus ab. Obgleich er an Kant Kritik übt, ist seine Geisteshaltung die des Kritikers. Wahr ist nach Le Roy eine Idee, die den Anforderungen des Geistes entspricht. Die Aufgabe der Erfahrung besteht nicht so sehr darin, überlieferte Prinzipien anzuwenden, als vielmehr neue zu machen. Ohne die fortwährende Überwindung der bestehenden Kategorien gibt es keinen Fortschritt in der Wissenschaft. Die Vernunft ist stets im Werden begriffen. Die Wahrheit ist wie das Leben fortwährende Schöpfung. Sie wächst wie ein Organismus. Die Wahrheit besitzen heißt von ihr leben, in dem passenden Augenblick von ihr Gebrauch machen. Insofern besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Erfindung und Verifizierung. Nur das intuitive Denken ist einer vollkommenen Wahrheit und einer absoluten Erkenntnis fähig. Die Wirklichkeit wird absolut, wenn sie nichts Paralleles oder Symbolisches in sich schließt. Alles Relative schließt ein Absolutes in sich, wie alles Notwendige ein Kontingentes. Durch eine metaphysische Rückkehr zum Absoluten werden wir erlöst von der egoistischen Individuation. Wir gelangen dadurch zur intuitiven Gemeinschaft: alle in einem, einer in allen. In Gott findet alles seine Vollendung, mag es sich um Erkenntnis oder um Heiligung handeln.

Bonn a. Rh.

Privatdozent Dr. J. Benrubi.

Lewis, Clarence Irving, Mind and the World-Order. Scribner's, New York 1931. 324 S.

Die pragmatische Schule hatte versucht, die für die Analyse unvermeidliche Gegenüberstellung von Denktätigkeit und Wirklichkeit, die gedacht wird, dadurch zu relativieren, daß sie einerseits das Denken ethnologisch-psychologisch aus bestimmten historischen Wirklichkeitsbegriffen erklärte, andererseits die Wirklichkeit als eine instrumentale Fassung des Denkens aus dem Bedürfnis des Handelnden begriff. Dabei war zuletzt der Wirklichkeitsbegriff aber doch schon vorausgesetzt. Die Be-

dingtheit der pragmatischen Wirklichkeit durch die Form des menschlichen Denkens und Handelns schob das kritische Problem der wechselseitigen Bedingtheit in den Hintergrund. Der große Aufschwung der mathematischen Logik, die symbolische Logik, bedingte eine neue Form der Wirklichkeitsbetrachtung, die sich in der Bewegung des New Realism sammelte oder um das Journal of Philosophy gruppierte. Man beginnt nun, Kant zu zitieren, wenn auch die Abhängigkeit von ihm offenbar gering ist. Im wesentlichen ist es ein neuer Versuch, mit den neugewonnenen logischen Mitteln das Erkenntnis- und Wirklichkeitsproblem in seiner Verflechtung zu lösen, wobei der Begriff Wirklichkeit genauer analysiert wird, nachdem er im Pragmatismus — wie es auch in der Zeit lag — mehr zurückgetreten war. Zugleich geht damit ein Wechsel in der Darstellungsform vor sich. Der Pragmatismus ist nie völlig in Büchern niedergelegt worden, ein Großteil davon ist lebendige Tradition, so daß teilweise Ausarbeitungen mehr Handhaben als überzeugende Darstellungen für den Außenstehenden bedeuten. Dies scheint besonders für Royce und Peirce, den weitesten und genialsten Denker der Bewegung, zu gelten. Die analytische Logik brachte mit sich das Bedürfnis nach selbstgeschlossenen Darstellungen, die beweiskräftig waren wie mathematische Sätze. Eine dritte Stufe stellt nun die bewußte Vereinigung beider Richtungen dar, wie wir sie in Lewis vor uns sehen.

Lewis hat hinter sich die pragmatische Tradition, er hat aber ebenso durch sein Survey of Symbolic Logic, 1918, eine glänzende Zusammenfassung und teilweise Erweiterung der analytischen Schule gegeben, und in seiner Vorlesung über das pragmatische Element im Erkennen gab er eine systematische Darlegung seiner Stellung. Das schließliche Endresultat, eine ausführliche Erkenntnis- und Wirklichkeitslehre, liegt nun vor in Mind and the World-order. Hier hat sowohl die Relativitätstheorie, vor allem Eddingtons und Whiteheads, wie eine gründliche Auseinandersetzung mit der kritischen Philosophie Aufnahme gefunden. Der kondensierte Inhalt des vielgerühmten Werkes macht eine Einzelbetrachtung hier unmöglich. Ein paar Zusammenhänge seien aber erwähnt: L.s Apriori-Begriff ist definitorisch, Wirkliches ist so durch seine besondere Unterscheidbarkeit von anderem bestimmt, die empirische Wahrheit ist bloß wahrscheinlich. Die metaphysische Grundvoraussetzung für ihn ist das Vorhandensein des Mind als eines selber Wirklichen, das sich so nicht in irgendeiner wirklichen Opposition zu anderem Wirklichen befinden kann, weshalb eine kategoriale Übereinstimmung beider Elemente wegfällt. Da jedoch in der Analyse naturgemäß doch die Vernunft als Begriff besonders wird, hat sie als ein die Gesamtwirklichkeit Konzipierendes, Definierendes zuletzt doch den Supremat. Danach sind die Apriori-Wahrheiten durch die Vernunft geschaffen und können durch sie geändert werden. Man spürt hier den pragmatistischen Unterbau, der keine historisch unveränderliche Vernunft aussagen wird. Damit wird der Prozeß der Erkenntnis ein Prozeß der Umbenennung und Neukonzipierung. Wahrheiten sind nur Unterschiede der Benennung, die Wahrheit selber ist unveränderlich (268). In diesem Punkt ist der Konzeptualismus überspannt und widerspricht seinen Voraussetzungen: Der kranke Mensch ist krank, wie immer wir seine Krankheit auch begrifflich fassen. Das Unveränderliche darin aber ist das Kranksein; wenn wir also die Wahrheit als unveränderlich fassen, so nehmen wir die Relation aus dem Wahrheitsbegriff heraus und legen die Wahrheit allein in das empirisch gegebene Kranksein, nicht in unsern mehr oder minder richtigen, durch unser Handeln — Heilen — nachprüfbaren Begriff von diesem Kranksein. Also nicht nur der Konzeptualismus ist in Gefahr, sondern vor allem der Pragmatismus. Der statische Begriff der Wahrheit, den Lewis an jener Stelle (268) relativierend einführt, scheint mir das einzig Unhaltbare in dem Buch. Damit fiel die für die Wahrheit charakteristische Frage nach dem Richtigen, der dynamische Charakter der Wahrheit, der Schritt in die praktische Vernunft; Kant hat also mehr vom Pragmatisten als der Schüler von Royce und Peirce!

Houston, Texas.

Dr. Heinrich Meyer.

Nordenholz, A., Dr. phil., Welt als Individuation. Verlag F. Meiner, Leipzig 1927. 121 S.

Die Schrift gibt den Aufriß einer Weltanschauung, die zu ihrer inneren Stützung und Rundung sich der Denkmittel des Kritizismus bedient und dadurch Anteil hat an den modernen metaphysischen Bestrebungen, ohne daß allerdings eine Ausein-

andersetzung mit diesen erfolgt. Verf. geht von einer Deutung der empirischen Wirklichkeit weiter zu ihrer Kritik, die den Zugang zur Möglichkeit des Metaphysischen (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Liebe) und zu seiner Begreifbarkeit als normgebenden Fundus unserer Weltlichkeit öffnen soll. Für diesen Weg exponiert Verf. zunächst die „Individuation“, als welche er die evolutionistischen Kategorien Integrierung-Differenzierung versteht und einführt. Die Individuation zeichnet, da sie auch der konstitutive Faktor der Erkenntnis ist, das Weltbild, wie es sich positiv (oder: positivistisch?) darstellt. Hieran schließt sich als zweites die Anwendung Kantischer Kritik auf das Gewonnene; in der Sprache Kants würde es heißen: wie ist Individuationismus als Wissenschaft überhaupt möglich? Diese zweite Untersuchung führt Verf. zu der Zuerkennung des weltkonstitutiven Primates an das Arationale, das sich als das Eigentliche des Seins, als das Absolute herausstellt und damit zugleich die Medialität der Welt enthüllt.

Verf. sucht also, wie er auch selbst betont, die Synthese der Begriffswelten des Evolutionismus (Spencer-Darwin) und des Kritizismus. Und wenn man auch vielleicht das Ziel als in hauptsächlichsten Punkten erreicht betrachten könnte, so bleibt doch der Zweifel, ob die angestrebte Synthese transzendental gefordert und gerechtfertigt ist. Es kann hier nur auf wenig eingegangen werden. Vor allem wäre darauf hinzuweisen, daß der vorliegende Sachverhalt nicht so ist, daß der naturalistische Evolutionismus einen Inhalt bieten könnte, der nur vom Kantischen Standpunkt aus „gerichtet“ zu werden braucht, damit wir zu einem geschlossenen und widerspruchsfreien Weltbild gelangen. — Spencers Ansicht enthält ja bereits eine bestimmte Formung, die also übernommen werden muß. Diese tritt der Kantischen entgegen. Und es dürfte der Weg, den Verf. aus dieser Antithese vorschlägt, nämlich die These Spencers in der Kritik zu verdampfen und dadurch dem Arationalen den Eintritt in die Welt zu ermöglichen, kaum gangbar sein: aus dem durch die Kritik entstehenden Zwang zur Infragestellung dieser vom Verf. exponierten individuationistischen Welt folgt nicht die Fraglichkeit der Welt schlechthin, sondern zunächst die der individuationistischen; das zur Erklärung der Welt verwendete Prinzip wird also zunächst einmal in Frage gestellt. Bündig wäre die Schlußweise des Verf. dann, wenn entweder der Individuationismus tatsächlich als das reale Weltprinzip nachgewiesen werden könnte — eine Aufgabe, die mit strengen Mitteln nicht lösbar ist —, oder wenn eine Untersuchung aller a priori möglichen Welterklärungshypothesen bzw. ihres transzendentalen Prinzips den Primat des Arationalen sicherte. Diese letzte Untersuchung ist aber gerade die Aufgabe Kants gewesen, und wenn der Verf. wie Kant zu einer postulativen Metaphysik kommt, so wäre demnach dazu zu sagen, daß erst die Grundlagen Kants in ihrem ganzen Umfange hierfür als gesichertes Fundament erscheinen können. Darüber hinaus aber ist des Verf. Theorie noch als Ontologie im dogmatischen Sinne gemeint, sie ist die Erfüllung des Kritizismus mit einer bestimmten Inhaltlichkeit, eben mit dem evolutionistischen Theorem, und entfernt sich dadurch entsprechend vom Apriorismus Kants mit seiner beglaubigenden Kraft. Man könnte auch sagen, daß diese Theorie einen durch Spencer-Darwin eingeeengten Kant gibt. Darum hat auch ferner der Verf. unter seinen metaphysischen Seinskomponenten die Liebe, die bei Kant fehlt, eben weil Verf. von dem Prinzip der Individuation ausgeht und die damit gesetzte Zersplitterung in das eigentliche Sein zu überwinden wünschen muß. Hierzu scheint dann die Liebe gefordert zu sein. — Logisch möglich wird dem Verf. die Einbiegung des Aposteriorischen in das Apriorische durch seine Determination des Begriffes des Arationalen und seiner logischen Kraft. Das Arationale ist Grenzbegriff und vermag daher auch nicht einmal die Aufhebung der rationalen Form zu leisten. —

Wenn auch somit der Zustimmung zu der Konstruktion des Verf. grundsätzliche Bedenken entgegenstehen dürften, so bringt die Arbeit doch einen nicht unbedeutenden Gewinn, freilich in der Hauptsache einem andern: durch sie erhält die Theorie Spencers vielfach neues Licht vom Kritizismus her und erfährt ohne Zweifel infolge der methodischen Gründlichkeit des Verf. eine Vertiefung. Diese Leistung erreichte Verf. durch eine eingehende Durcharbeitung der aufgeworfenen Fragen, die sehr deutlich herausgestellt und abgehandelt sind, so daß die Abhandlung in besonderem Maße einnimmt durch die Klarheit der Gedanken und ihrer Folge, in der Verf. seinen Standpunkt entwickelt.

Berlin.

Dr. Eugen Hauer.

Pleßner, Helmuth, a. o. Prof. a. d. Univ. Köln, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. W. de Gruyter, Berlin 1928. VIII u. 346 S.

Es ist ein bedeutungsvolles Zeichen der Zeit, daß die Anthropologie in den Mittelpunkt der philosophischen Arbeit zu rücken beginnt. Und zwar daß sie es heute in einer Weise tut, die sie über den Verdacht des Psychologismus und Naturalismus erhebt, dem sie sich durch solche Orientierung noch vor kurzem ausgesetzt hätte. Die Auffassung von Menschen ist eben eine andere geworden, eine, die seiner zentralen Stellung im Weltganzen gerecht wird. Pleßner in seinem außerordentlich interessanten Buche formuliert die Grundfrage wie folgt: „Unter welchen Bedingungen läßt sich der Mensch als Subjekt geistig-geschichtlicher Wirklichkeit, als sittliche Person von Verantwortungsbewußtsein in ebenderselben Richtung betrachten, die durch seine physische Stammesgeschichte und seine Stellung im Naturganzen bestimmt ist?“ Ich gebe auch im weiteren die Ansicht des Verf. wieder, wonach weder der Empirismus noch der Apriorismus noch der Intuitionismus in stande ist, jene Frage zu beantworten; der Empirismus nicht, weil er das Eigenleben des Geistes dem Naturzusammenhang preisgeben möchte; der Apriorismus nicht, weil er ins entgegengesetzte Extrem, das der Vergewaltigung der Natur fällt; der Intuitionismus nicht, weil er durch die Verneinung des Intellektes als Erkenntnisinstanz es überhaupt zu keiner wissenschaftlichen Erfahrung kommen läßt. Die Methode, deren sich der Verfasser bedient (auf dessen frühere Schrift „Einheit der Sinne“, 1923, hier noch hingewiesen sei), liegt in der Richtung Diltheyscher Geisteswissenschaft und Husserlscher Phänomenologie. Lebensnähe, reine Gegebenheit ist die Grundtendenz dieser Forschungsmethoden, durch die sie an das unmittelbare, begriffstechnisch, wissenschaftlich, theoretisch noch ungeformte Sein heranzukommen trachten. So soll es ermöglicht werden, den Menschen als geistig-sittliche und als natürliche Existenz auf Grund einer Erfahrungsstellung zu begreifen. Der für die Geschichte der neueren Philosophie so bedeutsame cartesianische Doppelaspekt von Innen- und Außenwelt kann zwar nicht verneint, soll indessen vor „Fundamentalisierung“ und solcher Art vor Erstarrung zum Dualismus bewahrt werden, die sich als unfruchtbare Problematik auswirkt.

In planmäßiger Reihenfolge und zugleich Steigerung entwickelt der Verf. nunmehr die phänomenologische Bestimmung der Seinsstufen. Zunächst formuliert er die Eigenart des Wahrnehmungsdinges überhaupt, eine der räumlichen Begrenzung nach kernhaft geordnete Einheit von Eigenschaften zu sein. Das Ding erscheint — nach Husserls Definition — in „perspektivischer Abschattung.“ „Und zwar ist dies nicht bloß subjektiver Reflex, sondern ein dingkonstituierendes Wesensmerkmal des Dinges selbst. Bei lebendigen Körpern ist diese Beziehung gewissermaßen zur Potenz erhoben. Die Außen- und Innenbeziehung tritt, als zu ihrem Sein gehörig, als gegenständlich auf. Dies wird näher durch das strukturelle Moment der Grenze erläutert. Organismen haben anschauliche Grenzen. Bei anorganischen Körpern ist Grenze nur der verfließende Übergang in die Umgebung. Damit hängen die anderen Wesensmerkmale des Lebendigen zusammen, namentlich, daß es Individualität ist. Die Lebensstufen selber unterscheiden sich in der folgenden Weise. Die Organisationsform der Pflanze ist eine offene. Offen ist die Form, die den Organismus in all seinen Lebensäußerungen unmittelbar in die Umgebung eingliedert, ihn zum unselbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht. Geschlossen ist die Form, die den Organismus mittelbar als selbständigen Abschnitt eingliedert: das ist die Form des Tieres. Daß hier die empirischen Grenzen keine starren sind, verbürgt gerade die Bedeutung der Unterscheidung als einer auf Wesenserschauung gegründeten und deshalb vorempirischen. Den Menschen kennzeichnet die Exzentrizität seiner Lebensform. Sogar im Vollzug des Gedankens, des Gefühls, des Willens steht der Mensch außerhalb seiner selbst. So erklärt sich des Menschen Verhältnis zu sich selbst, zur Mit- und Außenwelt. Die Exzentrizität und Gebrochenheit der menschlichen Form hat das Gesetz der „natürlichen Künstlichkeit“ zur Folge. Der Mensch muß sich zu dem erst machen, was er ist. Er lebt, indem er sein Leben führt. Im Gegensatz zu den naturalistischen und spiritualistischen Theorien des Geistes, die ihn entweder als eine Entgeißelung der Natur oder als gänzliche Überwindung derselben fassen, wird der Geist hier auch aus dieser Exzentrizität abgeleitet. Ein weiteres Gesetz ist das der vermittelten Unmittelbarkeit, der Immanenz und Expressivität. Die Immanenz besagt, daß der Mensch alles als Bewußtseinsinhalt und gerade deshalb als außerhalb des Bewußtseins Seiendes erfährt.

„Gerade weil das Subjekt in sich selber steckt und in seinem Bewußtsein gefangen ist, . . . hält es die von der Realität als Realität, die sich offenbaren soll, geforderte Distanz inne, die seinsentsprechende Distanz, den Spielraum, in dem allein Wirklichkeit zur Erscheinung kommen kann.“ Idealismus und Realismus sind mithin Einseitigkeiten. Dasselbe dialektische Motiv gilt für die Expressivität. Als letztes Gesetz wird das des utopischen Standortes aufgestellt. Die exzentrische Mitte besagt, daß der Mensch, wo er ist, eigentlich zugleich nicht ist: für diesen seiner Existenz innewohnenden Widersinn sucht er den Ausgleich im transzendenten Weltengrunde der Gottheit. Damit verlegt er den eigenen existenziellen Widersinn aber nur nach außen. Das Absolute wird, als relativ zum Relativen, selbst relativiert. Nur für den Glauben gibt es den ewigen Mittelpunkt; die Erkenntnis muß ihn immer wieder aufheben und ins Element der unbestimmten Unendlichkeit verlegen.

Faßt man zusammen, so handelt es sich hier zweifellos um eine überaus feine, subtile Arbeit, die eine Etappe auf dem Wege der phänomenologischen Forschung bezeichnet. Ich habe zu ergänzen, daß sowohl Vorzüge und Mängel dieser Methode hierbei zutage treten. Sie hat — sensualistischen und auch rationalistischen Leugnungen gegenüber — sicherlich den Nachweis ihrer Daseinsberechtigung und Leistungsfähigkeit erbracht; namentlich Pleßners Auseinandersetzung mit dem Vitalismus und Driesch zeigt ihn auf der Höhe der Unterscheidungskraft. Und doch wird es schwer halten, die Linie zwischen Schauen einerseits, Empfinden und Denken andererseits so scharf zu ziehen, daß innerhalb der Phänomenologie nicht Raum genug für spielende Willkür bleibt. Ich glaube, die Zukunft der Philosophie in der Synthese der Methoden zu sehen: der kritisch-rationalen, welche durch die Linie Descartes-Kant-Neukantianismus gegeben ist, und der eidetisch-phänomenologischen, die in Husserl und Dilthey gipfelt. Solcher Art wird es auch erst zur Rechtfertigung einer intellektuell beglaubigten Intuition kommen und damit zur tieferen Lösungsmöglichkeit der metaphysischen Probleme, als sie in dem Buche Pleßners gegeben ist.

Wien.

Prof. Dr. Oskar Ewald.

Poortman, J. J., Tweeërlei Subjektiviteit. Ontwerp eener „Centrale Philosophie“. Willink & Zoon, Haarlem 1929. XI, 555 S.

J. J. Poortman ist ein Schüler G. Heymans, des vor Jahresfrist verstorbenen Philosophen und Lehrers an der Universität Groningen. G. Heymans selbst ist Schüler und Anhänger Fechners und Paulsens, deren psychophysischen Parallelismus er in einem umfassenden Lebenswerk zu einem psychischen Monismus umgebaut hat: Panpsychismus. Das Seelische ist der Kern der Welt, ihm gegenüber ist die Physis nur Schein ohne Sein. J. J. Poortman klammert sich an das Werk Heymans, das er im Einzelnen einer eingehenden Kritik unterzieht und das er im Ganzen von dem psychischen Monismus aus in Richtung auf einen noologischen Monismus verschiebt: Pannoismus. Er entnimmt dabei, wie er selbst sagt, die Bausteine zu seiner Arbeit dem Heymannschen System, um sie anders geordnet wieder zusammenzufügen. Er zieht neue Grenzen, die Heymans angeblich falsch gezogen hat. Heymans scheidet in: hier psychisch, hier physisch, ein Dualismus, den er nicht ohne Not in seinen psychischen Monismus umbiegt. Poortman setzt das Psychische dem Physischen gleich, beide sind durchgehend homogen; sie sind das Hylische im Gegensatz zum Noologischen; aus der beseelten Welt wird eine vergeistigte. Den Anlaß zu dieser neuen Grenzsetzung scheint ihm unter anderem eine gelegentliche Bemerkung Heymans gegeben zu haben, daß es hinter der psychisch postulierten noch eine tiefere Weltwirklichkeit gebe, die mit den Mitteln seiner empirisch-analytischen Methode nicht zu fassen sei, auf die aber die psychologische Unauflösbarkeit des Zeitbegriffs hindeute. Diese tiefere Wirklichkeit findet Poortman in dem von ihm sogenannten Suprasubjekt, das ihm sowohl das Principium essendi als auch cognoscendi, die Einheit gegen die Vielheit, das Absolute gegen das Relative, das Apriorische gegen das Hylische, das reine Ich gegen die differenzierten Ichheiten oder Infrasubjekte ist. Das Suprasubjekt erfüllt nicht nur gnoseologische, sondern auch ontologische Funktionen, es umfaßt die ganze Wirklichkeit, es bildet die Grundlage nicht nur der objektiven Tatsachen, sondern auch der Gesetze, die das Denken darüber beherrschen. Poortman behauptet, die Übereinstimmung der Sinneswahrnehmung mit ihrem Gegenstande, in weiterem

Sinne die „*adaequatio rei et intellectus*“ auf dem vermittelnden Wege des beide Seiten umspannenden Suprasubjekts, dem alles Einzelne monadisch eingebettet ist. Die Monaden bilden eine Hierarchie von übereinandergelagerten Bewußtseinsinhalten, die durch die noologische Wirksamkeit des Suprasubjektes zusammengehalten werden. Man steigt von den Infrasubjekten auf adduktivem Wege zum Suprasubjekt auf und von diesem auf abduktivem Wege in die Region der Infrasubjekte hinab. Das Suprasubjekt, das man mit religiöser Akzentsetzung auch als Gott bezeichnen kann, bildet den zentralen Mittelpunkt des Systems. So erklärt sich der Titel des Buches: „Zweierlei Subjektivität“ und der Untertitel: „Entwurf einer zentralen Philosophie“.

Die Arbeit bezeichnet keinen Fortschritt über Heymans hinaus, es ist Abbau und ein nicht immer wohlgeglückter Umbau; es ist nicht eine harmlose Grenzberichtigung, es ist eine völlige Auflösung des Lebenswerkes des bedeutendsten Philosophen, den Holland seit C. W. Opzoomer (1821—92) hervorgebracht hat. Das Entscheidende des neuen Systems liegt in der Frage nach der ontologischen Funktion der reinen Ich und in der erkenntnismäßigen Ableitung des Suprasubjekts aus dem Infrasubjekt, des reinen Ich aus den differenzierten Ichheiten. Die ontologische Funktion wird dem Ich ohne weiteres zugesprochen. Das reine Ich, das sich immer nur dem Denken als Objekt darbietet, das immer ausweicht, das sich nur „per negationem“ charakterisieren läßt, wird vom Verfasser ebenso souverän trotz der darinsteckenden Paradoxie als tatsächlich vorausgesetzt und zum zentralen Mittelpunkt des ganzen Systems gemacht. Das sind aber bedenkliche Annahmen. Sie verbieten zuzugeben, daß auf diese Weise das Heymanssche Werk sicherer basiert sei als zuvor.

Wir werden auf Einzelheiten noch in einer demnächst erscheinenden Monographie über G. Heymans zurückkommen.

Hennigsdorf b. Berlin.

Dr. Johannes Schöler.

Scheler, Max, Philosophische Weltanschauung. Friedrich Cohen, Bonn 1929. 153 S.

Unter diesem Titel sind eine Reihe von Vorträgen und Aufsätzen gesammelt worden, die aus den letzten Lebensjahren des Verfassers stammen.

In dem ersten Aufsatz „Philosophische Weltanschauung“ zeigt Scheler, daß der Mensch eines dreifachen Wissens fähig ist: des Herrschafts- oder Leistungswissens, des Wesens- oder Bildungswissens und des metaphysischen oder Erlösungswissens. Von jeder dieser Wissensarten wird dargetan, daß Wissen nicht um seiner selbst willen da ist, sondern im Dienste einer menschlichen Aufgabe steht. Das Herrschaftswissen dient der Umbildung der Dinge, das Wesenswissen ist ein bedeutsamer Faktor der Bildung, das metaphysische Wissen endlich bewirkt den persönlichen Einsatz des Menschen für Gott.

In dem Aufsatz „Mensch und Geschichte“ unterscheidet Scheler 5 verschiedene Typen der Selbstauffassung des Menschen. Der erste dieser Typen ist durch den religiösen Glauben bestimmt. Der Mythos von der Schöpfung, dem Sündenfall und der Erlösung durch den Gott-Menschen ist die Grundlage dieser Menschenauffassung. Durch die griechische Philosophie erhält die zweite Idee vom Menschen, der „*homo sapiens*“, seine charakteristische Ausprägung. Die Vernunft als die alles durchwaltende Ordnung im Kosmos ist der Grundzug dieser für die abendländische Menschheit so bedeutsamen Anthropologie. Ein Ergebnis der positivistischen Wissenschaftslehre ist die Deutung des Menschen als „*homo faber*“. Mensch und Tier werden nicht als wesensverschieden erkannt, da ein einheitlicher Entwicklungszug sie verbindet. Die Urtriebe der Fortpflanzung, der Ernährung und der Machtentfaltung werden als alleinige Triebfedern eines aufwärts gerichteten Werdegangs angesehen. Diesem Fortschrittsglauben steht der Ideenkreis gegenüber, der im Menschen nur einen *faux pas* des Lebens, eine Sackgasse der Natur erblickt. Als letzten Typ endlich führt Scheler den ganz auf sich gestellten Menschen an, der bei aller Leugnung eines Gottes doch die ganze Verantwortung auf seine eigenen Schultern nimmt.

Im Mittelpunkt der Sammlung steht der Vortrag über „Formen des Wissens und der Bildung“.

Bildung bedeutet für Scheler eine Formung und Prägung des menschlichen Gesamtseins. Diese Bildung erwächst sowohl in Hinblick auf die Idee des Mikrokosmos als auch

in dem Bewußtsein der Menschwerdung, die nichts Geringeres bedeutet als einen Mitvollzug der Geistesakte Gottes im Menschen selbst. Nicht jedes Wissen ist für die Bildung wesentlich. Nur wenn der Geist durch es wächst, wenn das Wissen einsprungsbereit der Forderung der Stunde vollparat zur Verfügung steht, ist Wissen zur Bildung geworden. In der Rangordnung der Wissensarten steht das Bildungswissen über dem Leistungswissen, ordnet sich aber seinerseits der Idee des Erlösungswissens unter. „Denn alles Wissen ist im letzten Sinne von der Gottheit — und für die Gottheit.“

„Der Mensch im Weltalter des Ausgleiches“ ist der Titel eines Vortrages, den Scheler bei der Jahresfeier der Deutschen Hochschule für Politik 1927 gehalten hat.

Ausgehend davon, daß der gegenwärtige Staat dringend einer Elite bedarf, die die politische Führerschaft aller Art mit ihrem aus der Tiefe deutscher Volksgemeinschaft geschöpften Geist und Willen zu durchdringen und zu leiten vermag, sieht Scheler das Leitbild dieser Eliteschicht nicht in einem Idealbild vergangener Zeiten, sondern in dem Hochziel eines Allmenschentums. Ein nicht zu eng gefaßtes Menschentum allein kann den Aufgaben einer Zukunft gerecht werden, die notwendigerweise im Zeichen des Ausgleiches stehen muß. Eine große Zahl bedrohlicher und ernster Konflikte harret der Lösung nicht durch Gewalt sondern durch Vermittlung: Der Rassegegensatz unter den Völkern der Erde, die Spannung zwischen Geist und Trieb, der Wertunterschied der Geschlechter, die Auseinandersetzung der Klassen und Wirtschaftsordnungen, die verschiedenen Mentalitäten von Orient und Okzident und der Streit der Konfessionen. Der Ausgleich ist für Scheler das unentrinnbare Schicksal der Menschheit.

Der Vortrag über „Spinoza“ zum 250. Todestage des Philosophen beschließt die Sammlung. Die tapfere und ehrwürdige Gestalt des einsamen Denkers tritt in ihrer reinen Güte und strengen Wahrhaftigkeit durch die knappe Charakterisierung plastisch vor Augen. Von den Werken Spinozas läßt Scheler vor allem diejenigen Züge aufleuchten, die in seinem eigenen Denken sich fruchtbar erwiesen. Die Quellen, aus denen Spinoza seine Anregungen geschöpft hat, werden ebenso umfassend aufgewiesen, wie die Wirkungen eindringlich aufgezeigt werden, die seine Philosophie auf das deutsche Geistesleben ausgeübt hat.

Trotzdem die Einzelbeiträge unabhängig voneinander entstanden sind, weisen sie eine innere Gemeinsamkeit dadurch auf, daß sie mit demjenigen Problem aufs engste verbunden sind, das Scheler in den letzten Jahren so stark am Herzen lag, mit einer umfassenden Anthropologie. Da die Fülle der Gedanken bei jedem Aufsatz den engen Rahmen zu sprengen droht, so tragen alle Aufsätze auch äußerlich das einheitliche Gepräge einer von starken Spannungen erfüllten Sprach- und Gedankenschöpfung.

Sondershausen.

Hermann Müller.

Unger, Erich, Dr. phil., Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis. R. Oldenbourg, München und Berlin 1930. VII, 304 S.

Auf verschlungenen, nicht immer unbedenklichen Wegen möchte dieses vielseitige Buch den Begriff der Wirklichkeit erweitern. Zerfällt das Sein kontradiktorisch in Endliches und Unendliches, in Mögliches und Unmögliches, dann ist das Unendliche, das Unmögliche für die Einheit des Seins so wesentlich wie sein Gegenteil. Das Unmögliche in der Gestalt des Mythos besitzt für jede noch ritualgebundene Volksreligion dieselbe Lebenswirklichkeit wie die empirische Realität. Nur in unserer Welt verliert sich die Einheit des Bewußtseins: das Unmögliche wird unwirklich, ein toter Schatten als Inhalt der Dichtung, ein unerfahrbares Sein als Gegenstand der Metaphysik, und die Wissenschaft mitsamt der kritischen Philosophie verliert sich als rezeptive Rechtfertigung der möglichen Erfahrung in die äußerste Leere — Kant ist „der geniale Verkenner des Sinns der Philosophie“. Denn die echte Philosophie schafft eine neue Einheit, wenn sie als Leben des ganzen Geistes über die höchste Abstraktion durch freies Imaginieren in den leeren Raum des Unmöglichen vordringt, wenn sie durch Summation biologischer Intensität, durch Steigerung, ja Änderung der psychophysischen Anlage eine neue Erfahrung konstruiert. Die Erfahrung der geltenden Naturwissenschaft ist bedingt durch das Ganze der menschlichen Anlage; diese Anlage mit ihrem gegenwärtig unbestimmten Vakuum zwischen Bewußtsein und Materialität verlangt weitere Bestimmung; da es nur die Philosophie mit dem Ganzen dieser An-

lage zu tun hat, ist nur sie dazu berufen, experimentierenderweise durch neue Bestimmungen das Ganze der Anlage zu verändern, das heißt eine neue durch die veränderte Anlage bedingte Welt erfahrbarer Wirklichkeit zu schaffen.

Was ist das für eine neue Erfahrung? Wir hören von Ekstase und Versenkung; als Beispiel mythischer Kraft gilt die Feuerfestigkeit asiatischer Völker. Das Denken wird Magie. Denn alles wird dogmatisch gemessen an einem Sein, an der Realitätsart der handgreiflichen Erfahrung: die Dichtung wird verworfen, die Philosophie wird nur anerkannt als Quelle einer zweiten, einer neuen Empirie. Daß es aber so etwas gibt, daß die durch unsere jetzige Anlage bedingte Naturerfahrung noch anderen Erfahrungen Raum läßt, folgt nach Unger auch aus dem kritischen Erfahrungsbegriff: das irrationale Sosein der gewöhnlichen Erfahrung bestimme sich in seiner Notwendigkeit nur als Einzelfall in der Reihe aller möglichen Erfahrungssysteme. Die kritische Philosophie denkt anders. Ihr ist Erfahrung überhaupt ein einziges einmaliges System, innerhalb dessen sich alles Wirkliche nicht nur als möglich, sondern als notwendig und einzig zu bestimmen hat. Diese eine Welt der Erfahrung ist selbst nicht wieder das Glied einer Reihe vieler Erfahrungen, sie ist vielmehr ein Glied in dem System der Philosophie, und die Endlichkeit der Erfahrung hat ihre kontradiktorische Erfüllung in der unendlichen unerfahrbaren Idee der Freiheit. Ist der Mythos eine eigene systematisch notwendige Gestaltung dieser Unendlichkeit, dann gehört er nicht mehr allein der Urzeit und der Zukunft an, sondern erweist sich als ein immer gegenwärtiges Element des Lebens, mit einem eigenen Bildungsgesetz und darum mit einer eigenen unvergleichbaren Realität — es läßt sich nicht unabhängig von der inneren Struktur eines Gebiets über Art und Maß seiner Realität ontologisch reden.

Vieles bleibt hier beiseite. Nur eines ist noch zu bedenken: der Philosophie wird mit dem ehrenvoll gemeinten Auftrag, eine zweite Erfahrung zu konstruieren, kaum ein guter Dienst erwiesen. Philosophie ist freilich mehr als Rezeptivität. Doch das Neue, das sie schafft, liegt nicht wieder in der Dimension der Erfahrung, sondern ist selbst eine neue Dimension, ein neues Leben des Geistes, eine unendliche Rechtfertigung des Seins vor der Vernunft, der Vernunft vor sich selbst.

Berlin.

Dr. Hans Paret.

Urban, Wilbur Marshall, *The intelligible World. Metaphysics and Value.* London: George Allen & Unwin, New York: The Macmillan Company. 1929. 479 S.

Die vorliegende Schrift ist in ihren kritischen Partien ein genaues amerikanisches Gegenstück zu Rickerts temperamentvoller Auseinandersetzung mit den philosophischen Modeströmungen der Zeit in seiner „Philosophie des Lebens“. Sie enthält eine sehr gründliche und umfassende Gesamtabrechnung mit allen denjenigen philosophischen Richtungen und Strömungen, die Verf. unter dem Titel „Modernismus“ zusammenfaßt. Im großen und ganzen versteht er hierunter dasselbe, was Rickert als „Lebensphilosophie“ bekämpft: Nietzsche als Vorkämpfer alles Modernismus, Bergsons Lehre von der schöpferischen Entwicklung, Poincarés Konventionalismus, Vaihingers Fiktionalismus, James' Pragmatismus und Deweys damit verwandter Instrumentalismus und die verschiedensten Variationen des Biologismus und Evolutionismus, sei es des materialistischen und naturalistischen oder des emergenten und schöpferischen usw. Demgegenüber stellt Urban die großen und ewigen Gedanken der philosophia perennis, die sich in Plato und Aristoteles, in Anselm und Thomas und in der Neuzeit vor allem in Leibniz und Hegel verkörpern. So spannt der Verf. den Gegensatz zwischen Traditionalismus und Modernismus in scharfer, wohl etwas überspitzter Antithese aus ohne Rücksicht darauf, daß es sich hierbei nicht so sehr um eine zeitliche Aufeinanderfolge als vielmehr um eine sich durch die gesamte Philosophiegeschichte hindurchziehende Wechselbewegung zwischen zwei im letzten Grunde unauflöslichen Denkweisen handelt. Denn gerade diese dialektische Spannung zwischen den gekennzeichneten Richtungen scheint mir eine im Wesen des Denkens selbst verankerte und deshalb notwendige zu sein, und insofern die eigentliche Triebfeder aller philosophischen Bewegung überhaupt.

Die eigentliche Substanz des Buches erschöpft sich jedoch nicht in diesen kritischen Waffengängen, sondern liegt in der eigenen Systematik des Verf. In sehr interessanter und mannigfaltiger Weise arbeitet Urban die Grund- und Kerngedanken der philo-

sophia perennis heraus und gelangt von hier aus zur Entwicklung einer Wertphilosophie, die sich nicht nur in vielen Einzelheiten, sondern auch in ihrer Gesamtstruktur mit den systematischen Gedanken der südwestdeutschen Schule, zumal Rickerts, berührt und in gewissem Sinne sogar deckt. Wir brauchen auf die sachlichen Ausführungen nicht näher einzugehen, da sie, so originell und selbständig sie im einzelnen auch entwickelt sind, doch zum Grundbestand deutschen Denkens gehören. Innerhalb der noch jungen amerikanischen Philosophie, die dem modernistischen Denken in allen seinen Auswüchsen und Verirrungen sehr viel mehr als die kritischer geschulte europäische Philosophie zum Opfer gefallen ist, dürfte die Lehre Urbans sicherlich als so etwas wie eine befreiende Tat empfunden werden. Insofern führt der Verf. die verheißungsvolle Linie des Denkens fort, wie sie vor allem von Münsterberg und Royce angebahnt wurde. Nur auf dieser Bahn vermag die amerikanische Philosophie nach mannigfachen Irrgängen den Anschluß an die große Tradition des europäischen Denkens und damit an die philosophia perennis zu gewinnen, ohne die ein lebenskräftiges und fruchtbares Philosophieren auf die Dauer nicht möglich ist, und erst von diesem Boden aus wird sie alsdann ihre Selbständigkeit und Eigenart auszubilden vermögen.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Weinhandl, Ferdinand, a. o. Prof. a. d. Univ. Kiel, Person, Weltbild und Deutung. Kurt Stenger, Erfurt 1926. 106 S.

Das Buch besteht aus einem zweigeteilten Aufsatz „Deutung und Gestalt“ (1. Wesen und Prinzipien der Deutung; 2. Die gestaltanalytische Betrachtungsweise) mit prinzipiellen Untersuchungen, und aus 7 hier fixierten Vorträgen, welche die Prinzipien des Verf. auf weltanschauliche und pädagogische Fragen anwenden; der erste von ihnen, „Sinndeutung des Lebens“, bringt wesentliche Ergänzungen zu dem grundlegenden Aufsatz. In dem Gedankengehalt dieser Sammlung verschlingen sich zahlreiche Motive der gegenwärtigen geistigen Bewegungen; nur die wichtigsten können angedeutet werden.

W.s Philosophie gibt sich als Metaphysik; Metaphysik aber heißt ihm „eine Schöpfung des menschlichen Geistes“, sofern sie „eine Deutung oder doch eine bestimmte Stellungnahme zum Sinn des Lebens und der Welt darstellt“, zu einem Sinn, der „über das Leben, soweit wir es kennen, hinausreicht“ und somit stets auf „Transzendentes“ hinweist (96). Diese Metaphysik soll nicht Erkenntnis aus Begriffen sein, sondern Deuten und Verstehen von Symbolen und durch Symbole, sie soll die konkrete Fülle und Gliederung einer allumfassenden Wirklichkeit, die „Gestalt“, bewahren, das Anthropomorphe nicht scheuen und dadurch auch der Person ihre Weltstellung sichern; ihr Gegensatz zu allem intellektualistischen Philosophieren, ja zu allem Rationalismus offenbart sich schließlich darin, daß für sie „Ideen, Werte, Symbole . . . letztlich ausschließlich Gegenstände des Glaubens und nicht des unwiderleglich kontrollierbaren Wissens“ sind (73) — eines schöpferischen, Tat und Wagnis des Menschen beflügelnden Glaubens, der „entscheidendsten Aufschluß über die metaphysische Struktur und den Sinn dieser Welt und unseres Daseins hier“ vermittelt (73).

W. fordert selbst für die Behandlung metaphysischer Fragen strengste kritische Rechtfertigung (Vorw.). Diese Forderung sollen die methodologischen Untersuchungen des ersten Aufsatzes erfüllen: sie bringen Erörterungen über die vielfältigen, Erfolg und Sicherheit der Deutung fördernden und hemmenden Bedingungen, wobei der Begriff der Deutung einen gegenstandstheoretisch-intentionalen Sachverhalt involviert, und gipfeln in der Aufstellung eines „verschärften Analogiebegriffs“, der nicht irgendwelche „inhaltlichen Bestimmungen des zu deutenden Gebildes“ auf das Gemeinte identisch überträgt, „sondern auch auf Übereinstimmung in irgendwelchen Folgen, Leistungen, Wirkungen, ja, sogar in subjektiven Reaktionen“ und Weisen des Erlebtwerdens ausgedehnt werden muß“ (4). (W. beruft sich hier auf Mallys Begriff der „Implikatenverwandtschaft“ und auf Kant.) Dieser Analogiebegriff entfaltet nun seine Bedeutung in der Metaphysik, in der Anwendung auf das Verhältnis von Erscheinungs- und transzendenter Welt. „Die jeweilige symbolische, gleichnishafte Situation“ in unsrer Menschenwelt „als einheitliches Gebilde, als Ganzes“ aufgefaßt, sagt uns, „welche Aufbauprinzipien, welche Höhe der gestaltlichen Organisation nicht unterschritten werden darf, damit allein das symbolische Gebilde selbst möglich wird“ (32). Danach

ist ein mechanistisches Weltbild schon für die Erscheinungswelt ausgeschlossen, für die transzendente Welt aber als Minimalforderung Bewußtsein zu verlangen. Zugleich ist der Person ihr metaphysisches Recht gewonnen, denn unter Person versteht W. ein Bewußtseinswesen (vgl. S. 36).

Freilich beruhen alle diese Folgerungen auf starken metaphysischen Voraussetzungen. Verf. selbst formuliert als solche, daß die Erscheinungswelt „ein Teilausschnitt aus dem ganzen Sein ist“ (vgl. S. 7) und dadurch einen Einblick in die transzendente Welt ermöglichen müsse, ferner daß das „Transzendente das Phänomenale an Höhe, Weite und Möglichkeiten überragt, mehr als dieses impliziert“ (10). Drängen sich nun hiergegen wie z. B. auch gegen die Art, wie sich das Verhältnis von Wissen und Glauben gestaltet, fundamentale Bedenken auf, so ist doch das Buch, das, der Forderung seines Autors entsprechend, innerlich erlebt, originell geformt und durchdacht ist, als eine höchst anregende Hinleitung zu Problemen zu würdigen, deren Bedeutung kein Kundiger unterschätzen wird.

Berlin-Adlershof.

Dr. Heinrich Levy.

Weinhandl, Ferdinand, a. o. Prof. a. d. Univ. Kiel, Über das aufschließende Symbol (6. Sonderheft der Deutschen Philosophischen Gesellschaft). Junker & Dünhaupt, Berlin 1929. 126 S.

Die Probleme der Schrift „Person, Weltbild und Deutung“ haben W. dauernd in Bann gehalten; vorzüglich sind ihnen die Werke „Gestaltanalyse“ (1927) und das vorliegende gewidmet. Gegenüber der früheren Schrift ist vielleicht am bemerkenswertesten der ausführliche Versuch, das eigene Philosophieren auf Kant und Goethe zu stützen. Traten sie in jenem schon als meistzitierte Zeugen auf, so war dort doch viel eindrucksvoller die Berufung auf die Fechnersche Metaphysik, weil die Typenverwandtschaft mit ihr sogleich einleuchtet. Es ist aber auch nicht verwunderlich, daß Verf. seine symbolische gestalthafte Weltansicht bei dem großen Dichter wiederfinden und Bereicherung aus ihm schöpfen kann. Indem er Goethische Texte als Illustrations- und Beweismittel benutzt, bringt er in der Tat seine Betrachtungsweise in Harmonie mit Goethes gegenständlichem Denken, mit seiner Begründung der Selbsterkenntnis durch die Aufschließung neuer Organe mittels der empfänglichen Aufnahme der Gegenstände, mit der Konzeption des Urphänomens und der Metamorphose, mit dem Verhältnis von Ich und Welt im ganzen, wie es Goethe statuiert, mit seiner „Erkenntnistheorie der Interpretation“. So wird das, was für W. das „aufschließende Symbol“ kennzeichnet: daß es mit der Welt zugleich eine zuständige Verfassung in uns erschließt, daß das Aufzuschließende unerschöpflich und unvorherbestimmbar ist, daß es die produktive Einbildungsraft zum Schauen, Gestalten und Handeln anregt, als Goethisches Gedankengut rekonstruiert.

Zwischen Kant und Goethe knüpfen sich die bekannten Zusammenhänge hauptsächlich durch das Medium der Probleme der Kritik der Urteilskraft. Daher ist es verständlich, daß W. wichtige Begründungsmittel seiner Weltanschauung von Kantischen Lehren abzuleiten, ja, sogar romantische Charakterzüge seines aufschließenden Symbols auf Kant zurückzuführen vermag. Kants Analogie- und Symbolbegriff und seine Lehre von den ästhetischen Ideen dienen W. besonders als Stütze. Diese Möglichkeit, sich vielfach mit Recht auf Kant zu berufen, ist aber vor allem der Größe und Weite des Kantischen Geistes zu verdanken. Doch ist von vornherein zu vermuten, daß ein Philosophieren, welches das „Rad“ des Nikolaus von der Flüe als Muster eines aufschließenden Symbols demonstriert, Gegensätze zu Kant in sich birgt: Verf. verdeckt sie nur dadurch, daß er Kants kritisch formulierte Konzessionen an die anthropomorphistische Betrachtungsweise, an die Metaphysik, an das Irrationale, an den Glauben zumeist dogmatisiert, dagegen die Kants transzendentalen Idealismus konstituierenden Momente unterdrückt, verwischt oder umbiegt. (Charakteristisch z. B. der Irrtum S. 51, wo W. Kants Idee der systematischen Einheit für eine Kategorie erklärt.) Vor allem ist der Grundsinne des Kantischen Apriori verloren, die Grundfrage nach der objektiven Geltung unsrer Erkenntnis ausgeschaltet; regulatives Prinzip und moralischer Charakter des Glaubens kommen nicht zur Geltung. Das darf bei der Beurteilung eines Werks nicht außer acht gelassen werden, dessen „Hauptanliegen“ „die Erkenntnistheorie des metaphysischen Denkens“ sein soll (Vorr.). In dieser Erkenntnistheorie

ist schon der Ansatz, das Verhältnis des Bewußtseins zum Gegenstand und der Begriff der Transzendenz mit Kant unvereinbar. Transzendent nämlich ist für W. ein Gegenstand der Erfahrung in jedem Augenblick, in dem er nicht wahrgenommen wird; (als transzendent wird übrigens auch das Identische erklärt; z. T. ist das, was bei Kant transzendental ist, bei W. transzendent). Auf Grund dieses Ansatzes läßt sich die Erkenntnis metaphysischer Gegenstände leicht begründen. Denn da der gewöhnlichen Erfahrung trotz der behaupteten Transzendenz die empirischen Gegenstände zugänglich sind, wenn auch nicht als transzendente, so liegt prinzipiell kein anderes Verhältnis vor, wenn den „Erfahrungen höherer Ordnung“ die metaphysischen Gegenstände (wiederum nicht als transzendente) sich eröffnen. Eine durchgängige Beziehung zum Bewußtsein versucht W. erst nachträglich herzustellen, aber dies gelingt ihm nicht.

Auch in diesem Buch bewährt Verf. seine Kunst, symbolische und ganzheitliche Sachverhalte zu schauen und darzustellen. Aber seine romantisch-mystischen Neigungen drängen das Rationale oft zu weit ab; darum muß ihm eine kritische Rechtfertigung seines dynamischen Weltbilds mißgücken.

Berlin-Adlershof.

Dr. Heinrich Levy.

Whitehead, Alfred North, Process and Reality. MacMillan, New York 1929. 2. Aufl. 1930. 365 S.

So wenig man Hegels Logik inhaltlich klar machen könnte, wenn man eine halbe Seite zur Verfügung hat, so wenig läßt sich diese Ontologie kürzer umschreiben als auf den über 500 Seiten, die der Verfasser selber brauchte. So bleibt einzig eine historisch-biographische Einordnung und eine formelle Beschreibung.

Wie mir scheint, hat Whiteheads lange denkerische Geschichte hier ihre Krönung erfahren; die vielen naturphilosophischen und mathematischen Werke haben eine innere Zusammenfassung gefunden, wobei die in den früheren Werken gefundenen Formen und Inhalte, das Denkziel eines der vielseitigsten Denker der Zeit, ihre ausgesprochene Formulierung findet. Es ist keine Einzelstudie, wie etwa die *Principia Mathematica*, das große Werk, das Whiteheads und Russells Analyse baute. Aber von *Process and Reality* aus zeigt sich, daß die frühern Werke alle auf ein solches Ende zustreben, wie man es aus den naturphilosophischen Büchern wohl auch herausföhlte. Die Komposition aus den analytisch gewonnenen Elementen der *Principia* hat hier — ähnlich wie dort die Mathematik — so hier die Wirklichkeit umfaßt, und darin liegt auch eine Schwäche. Wenn manche Kritiker dem Buch Schwerverständlichkeit nachsagen, so liegt das nicht an den neuen Wortprägungen, nicht auch an der Eigenwilligkeit des Aufbaus, sondern an dem durch eine analytische Vielseitigkeit gleichberechtigter Elemente bedingten Nebeneinander, das nicht durch irgendwelche praktischen Bedingungen akzentuierte Stellen hat, die einen Rundblick erlauben. Gegenüber den Systematikern des 19. Jahrhunderts fällt das vor allem ins Gewicht: Wenngleich Whitehead sich auf Platon beruft, so spricht er doch vom Guten oder Schönen sehr wenig, ebenso ist der Begriff Freiheit nicht beachtlich erörtert. Raum und Zeit, logische und kosmologische Begriffe aller Art formen das System; das ist aus Whiteheads eigener Entwicklung begreiflich, in der, abgesehen von einem Ausflug in die Pädagogik, die Naturphilosophie und die Logik immer führten. Für die reine Erkenntnishaltung, die nicht durch eine praktische Vernunft gerichtet wird, kann es nur dies Nebeneinander geben, wie wir es in der Mathematik kennen. Etwas zur Schwerflüssigkeit trägt bei, daß die historische Auseinandersetzung eingekleidet ist in die systematischen Erörterungen, und daß die Fülle einzelner Gedanken reichlich mithinein verwoben ist, so daß man schwer den einheitlichen Faden findet. Aber es ist strenggenommen kein solcher einheitlicher Zug da, denn die einzelnen Glieder sind ja alle gleichwertig. So hat man denn auch den meisten Genuß und die größte Anregung — denn zu einer Auseinandersetzung ist solch ein Buch nicht geschaffen — wenn man geruhig da und dort liest, und ruhig gelegentlich den Faden entgleiten läßt und zurückblättert und je nach der eigenen Augenblickslage die alte Stelle in neuem Licht sieht. Es ist dagegen unangebracht, einzelne Begriffe aus dem System herausgelöst zur Erörterung zu stellen und sie etwa gegen Whiteheads frühere Auffassung zu stellen. Manches hat sich etwas verändert, mancher Begriff ist erst im System zu dem gekommen, was der Denker früher erstrebte, aber nicht klar fand, und auch das System ist nicht ein Ende. Es ist

ein Versuch einer Ontologie, als solcher kein Werk der Wissenschaft, sondern der persönlichen Dichtung und Ausformung, neben dem andere ganz anders geartete Ausformungen weiter zu Recht bestehen können. Man kann darauf nicht weiterbauen, man kann dazu ja und nein sagen, ebenso wie man zu Hegel ja und nein sagt.

Der historische Hintergrund Whiteheads ist die moderne Naturphilosophie und die mathematische Logik. Die sozialen Gebilde, die Formen des „objektiven Geistes“ sind dabei ganz im Hintergrund geblieben, aber gerade dadurch ist das Werk für die deutsche Tradition interessant, ganz abgesehen von der Persönlichkeit des Verfassers, die sich hier ausspricht. Die Vorlesungen *Function of Reason* 1929 (Princeton University) ergänzen die Philosophie des Organismus, wie Whitehead sein System nennt, das hierin wohl am meisten dem Aristoteles verdankt.

Houston, Texas.

Dozent Dr. Heinrich Meyer.

Wigersma, Ir. B., De 'Vrijheid' Van De Natuur En De 'Onvrijheid' Van De Natuurwetenschap. Verlag H. D. Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem. 177 S.

Die holländische Philosophie steht in ihrer Gesamthaltung dem englischen Empirismus näher als dem deutschen Idealismus. Besonders die hochfliegenden, spekulativen Systeme der nachkantischen Zeit fanden bei dem nüchternen, mehr auf das Praktische gerichteten Sinn der Niederländer keinen oder nur sehr geringen Beifall. Fichtes subjektiver Idealismus wurde gänzlich abgelehnt; um Hegel sammelten sich einige unbedeutende Anhänger. Man gründete sogar eine Zeitschrift zur Verbreitung Hegelscher Gedanken; aber es erging ihr wie dem von Paulus van Hemert ins Lebengerufenen Magazin für britische Philosophie; sie ging nach kurzem Bestehen ein.

Im Gegensatz zu diesen mißlungenen Versuchen der Zeitgenossen Kants und Hegels, dem Kritizismus und den großen deutschen spekulativen Systemen in Holland den Boden zu ebnen, hat in neuerer Zeit eine umfassende Bewegung zugunsten Hegels eingesetzt. Sie wird getragen von G. J. P. J. Bolland, einem Mann von glühender Beredsamkeit und bedeutender philosophischer Begabung. Von Hause aus Autodidakt, eine Zeitlang Lehrer am Gymnasium zu Batavia, war er seit 1896 Professor in Leiden als Nachfolger des verdienstvollen J. P. N. Land, dem Herausgeber von Geulincx und von Spinoza (J. van Vloten). Hier in Leiden entzündete seine flammende Begeisterung für Hegel die akademische Jugend, die auch nach des Meisters Tode (1922) in Hegelschem Sinne fortzuwirken bestrebt ist.

Zu Bollands Anhängern und Freunden gehört auch der Verfasser des angeführten Werkes, B. Wigersma, der schon früher mit einer Arbeit „*Natuurkunde en Relativiteitstheorie*“ (2. Aufl. 1923) hervorgetreten ist.

Das vorliegende Werk ist ganz im Geiste Hegels geschrieben. Mit den Mitteln der Hegelschen Dialektik verfolgt Verf. die großen Linien in der Entwicklung der modernen Naturwissenschaft. Er unterwirft der dialektischen Methode das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes und der Energie, ferner das Entropiegesetz und das Gesetz von der Verteilung der Energie nach Maxwell und Planck. Das Dargelegte soll als Einleitung gelten zu einer später erscheinenden, ins Einzelne gehenden Naturlehre, in der die Naturerkenntnis unserer Zeit mit dem ewigen Gang der Natur in Einklang gebracht werden soll. Die Bestrebungen des Verfassers gehen also im wesentlichen darauf aus, den schwächsten Teil des Hegelschen Systems, die Naturphilosophie, durch die Ergebnisse der modernsten Forschung zu ergänzen und zu festigen.

Wenn wir das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes begreifen wollen, dann müssen wir Schwere und Trägheit als den in seiner Wirksamkeit sich selbst begrenzenden Geist auffassen. Beide Momente, Schwere und Trägheit bleiben nun nicht in starrer Unbeweglichkeit gegeneinander stehen; wir finden sie im dialektischen Prozeß als aufgehobene Momente in der Bewegung wieder.

Das Energiegesetz ist die regelnde und begrenzende Macht der Idee, welche die abgesonderten Endlichkeiten (Moleküle) relativ frei und ordnungslos sich bewegen läßt, sie aber trotzdem beherrscht und die bewußtlos zusammenwirkenden Elemente zu einem Ganzen ordnet. Haben sich diese Elemente zu dem ihrer selbst bewußten Geist entwickelt, dann kann dieser die Ordnung der Elemente als seine Ordnung erkennen. Wie die Sitten und Gewohnheiten sich bilden und beständig weiterbilden vermittels der Individuen eines Volkes, ohne daß aber die Individuen während der Formung sich

der Geisteswirksamkeit bewußt sind, die zu den gemeinschaftlichen Sitten geführt hat, ebenso bilden sich in der leblosen Natur die statischen Naturgesetze, ohne daß die Naturelemente, vermittels welcher sich diese Gesetze geformt haben, als Naturelemente Bewußtsein von ihrer eigenen Wirksamkeit erlangen. Hinterher wenn ein Volk oder die Natur sich zu Selbstbewußtsein entwickelt hat, hinterher wird der sich seiner selbst bewußte Geist erkennen, daß es seine noch unbewußte Wirksamkeit gewesen ist, die Ordnung in die Unordnung nach eigener dialektischen Methode gebracht hat.

Die Entdeckungen der Naturwissenschaft sind Selbstentdeckungen des Geistes, der die Naturgesetze entdecken kann, weil diese Gesetze die unbewußten Selbstbegrenzungen des Geistes sind, die dialektisch zusammenhängen und die am Leitfaden dieser Dialektik von dem sich seiner selbst bewußt gewordenen Geiste wiedererkannt werden. Natur ist das Mittel des Geistes zu seiner Selbstverwirklichung usw.

Dieser mehr auf die Natur zugespitzten Betrachtung, der das vierte und fünfte Hauptstück des Werkes gewidmet sind, geht in den drei ersten Kapiteln eine allgemeinere voraus, eine Art Phänomenologie des Geistes, in der die Begriffe der Wahrheit, des Naturgesetzes, der Selbsterinnerung, der Wahrscheinlichkeit, der Intuition, Induktion, Deduktion usw. erörtert werden.

Der eigenartige Titel „Freiheit der Natur und Unfreiheit der Naturwissenschaft“ wird vom Verfasser in folgender Weise erläutert. In der leblosen Natur schimmert die Freiheit durch, nämlich die Freiheit des Geistes, der sich aus der Natur entwickelt, der sich in Natur verkleidet, um vermittels dieser Verkleidung sich als selbstbegrenzender Geist frei darzustellen. Die Naturwissenschaft ist unfrei, weil sie sich gebunden fühlt an mancherlei nicht wissenschaftlich begründbare Voraussetzungen.

Erklärt man sich mit der dialektischen Methode, die zwar angeblich voraussetzungslos, doch mit starken Voraussetzungen belastet ist, einverstanden, so wird man die Arbeit Wigersmas als einen reizvollen und interessanten Versuch, einige Hauptsätze der modernen, theoretischen Mechanik im Sinne Hegels zu durchleuchten, nicht ohne Genuß an der Lektüre gehabt zu haben aus der Hand legen.

Eine Kritik des Werkes würde sich gegen die dialektische Methode und ihren geistreichen Urheber selbst richten. Es ist eine Kühnheit sondergleichen, die Natur dem Geiste als Mittel zu seiner Verwirklichung unterzuordnen. Es liegt darin eine starke Beschränkung der Natur und eine unerhörte Überspannung des Geistes selbst. Reine Denkvorgänge werden unter der Hand des Dialektikers treibende Impulse zur Abwicklung des Weltprozesses. Der Verstand des Philosophen über die vorgefundenen Begriffe wird zur inneren Bewegung der Sache selbst; der Philosoph reproduziert denkend den allgemeinen Prozeß. Um das zu können, wird die Identität des besonderen Denkens mit dem universalen Weltablauf, der als Denkablauf postuliert wird, gleichgesetzt. Darüber hinaus muß das abstrakte Gebäude von irgendwoher in Gang gebracht werden; denn aus reinen begrifflichen Gegensätzen kann niemals eine realgegebene Bewegung hervorgehen. — Natur ist nicht gleich Geist, sie wird als Wissenschaft von der Natur am Geiste; je mehr Geist, desto mehr Natur. So ist sie der unauslöschliche Widerschein des Geistes, sein unüberbrückbarer Gegensatz. Natur und Geist heben sich nicht auf in einem übergeordneten Dritten; als Gegensätze vertiefen sie sich, je weiter man sie verfolgt.

Hennigsdorf bei Berlin.

Dr. Johannes Schöler.

Wilson, John Cook, Statement and Inference, with other philosophical papers. Edited from the Mss. by A. S. L. Farquharson. 2 vols. Clarendon Press, Oxford 1926. CLXIV, 901 S.

John Cook Wilson, geb. 1849, von 1889 bis zu seinem Tode im Jahre 1915 Professor der Logik an der Universität Oxford, dürfte in Deutschland so gut wie unbekannt sein. Als einer der schärfsten Logiker und als eine der markantesten Denkerpersönlichkeiten seiner Zeit übte er durch seine Vorlesungen eine starke Anziehungskraft aus und erzog eine ganze Generation in scharfem, exaktem und gewissenhaftem Denken. Dieser Einfluß ist heute noch gelegentlich spürbar. Schtamerweise konnte er sich, da sein Denken stets im Flusse war und er übertriebene Anforderungen bezüglich letzter und restloser Klärung der Probleme an sich stellte, nicht dazu entschließen,

seine ausgedehnten Einzeluntersuchungen vor allem auf dem Gebiete der Logik zu veröffentlichen. So ist von seinem philosophischen Schrifttum zu seinen Lebzeiten so gut wie nichts erschienen, wenn wir von zahlreichen kleineren Zeitschriftenaufsätzen absehen, die vorwiegend der Interpretation von platonischen und aristotelischen Textstellen gewidmet sind. Es sei nebenbei bemerkt, daß Wilson auch ein hervorragender klassischer Philologe war und als solcher einer der besten Aristoteleskenner seiner Zeit, ferner, daß er sich zeit seines Lebens mit Mathematik befaßte und auch auf diesem Gebiete selbständige, wenn auch nicht immer glückliche Forschungen anstellte.

Die beiden vorliegenden Bände enthalten nun den philosophischen Nachlaß Wilsons. Im Mittelpunkt stehen, mehr als $\frac{3}{4}$ des Ganzen ausfüllend, die Vorlesungen über Logik, die Wilson alljährlich während seiner 25jährigen Oxford Dozententätigkeit gehalten hat. In unsäglich mühsamer Arbeit hat der Herausgeber aus den immer wieder überarbeiteten und zusammengefügten Kollegmanuskripten und Zetteln Wilsons unter Heranziehung von Kollegnachschriften der Schüler und anderen Quellen einen zusammenhängenden und gut lesbaren Text geschaffen, der von dem zähen und minutiösen Eindringen Wilsons in die logischen Probleme und von seinem geradezu fanatischen Ringen um immer schärfere Formulierungen und Klärungen Zeugnis ablegt. Denn Wilson war in erster Linie ein Meister philosophischer Detailforschung, der ein Problem bis in die entlegensten Konsequenzen und Verzweigungen verfolgte und nicht müde wurde, bis er eine einigermaßen befriedigende Lösung gefunden hatte, dabei jedoch die gewonnenen Resultate immer wieder revidierend und von neuem seiner überscharfen Analyse unterwerfend. Allerdings verlor er dabei die großen Gesichtspunkte aus den Augen und kümmerte sich nur wenig um die systematische Fundierung seiner Gedanken.

Außer der Logikvorlesung enthält das Werk eine Reihe kleinerer Aufsätze, die sich außer mit logischen auch mit erkenntnistheoretischen und anderen Fragen befassen, sowie eine Auslese aus der philosophischen Korrespondenz Wilsons mit seinen Schülern und anderen Denkern (besonders mit dem ihm nahestehenden Bosanquet). Der Herausgeber hat ferner einige Familienbriefe, ein Verzeichnis seiner Schriften und eine Skizze von Wilsons Leben und Wirken hinzugefügt, so daß wir uns nunmehr ein zusammenhängendes und übersichtliches Bild von der vielseitigen Tätigkeit und von dem philosophischen Schaffen des Oxford Denkers bilden können. Auf letzteres näher einzugehen verbietet der Raum. Nur soviel soll andeutend gesagt sein, daß Wilson, der ursprünglich dem Oxford Idealismus eines T. H. Green nahestand, sich von diesem je länger je weiter entfernte und, indem er in Oppositionstellung zur englischen Kant- und Hegelschule übergang, immer mehr auf realistische Bahnen geriet. So war er einer der frühesten Denker, die sich der mächtigen Flut der neuidealistischen Bewegung in England entgegenstellten und so den Umschlag vorbereiten halfen, der nach der Jahrhundertwende die englische Philosophie in stets zunehmendem Maße wieder einer mehr realistisch gerichteten Denkweise zuführte.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Wust, Peter, o. ö. Prof. a. d. Univ. Münster, *Die Dialektik des Geistes*. Dr. Benno Filser Verlag, Augsburg 1928. XV u. 752 S.

Wust geht wie Pleßner (vgl. S. 256 f. dieses Heftes der „Kant-Studien“) von der Frage nach der Stellung des Menschen im Weltganzen aus. Er teilt mit ihm auch das Leitmotiv der „menschlichen Exzentrizität“. Innerhalb der festgefügtten Ordnung, Gesetzmäßigkeit, Zentriertheit der Natur bildet der Mensch den Herd des Aufruhrs und der Erschütterung. Aber der große Unterschied liegt nun darin, daß Pleßner beim Prinzip der Exzentrizität stehen bleibt und jedes Hinausgehen über dasselbe, jeden Versuch ontologisch-metaphysischer Stabilisierung als inneren Widersinn brandmarkt, wogegen Wust diese „Dialektik des Geistes“ methodisch und systematisch zu durchdringen unternimmt; daß — mit anderen Worten — was dort als Ziel, hier als Ausgangspunkt erscheint. — Im folgenden beschränke ich mich auf die Hauptpunkte dieses sehr interessanten, zum Teile sogar fesselnden, wenn auch stellenweise zu breit gehaltenen Buches.

Scharf und klar werden zunächst die drei Reiche der Natur, des Menschen, der Gottheit bestimmt und auseinandergehalten. Die Natur ist substanzielle Geschlossenheit, das unpersönliche Gleichgewicht, das große „Es“. Der Mensch als persönliches

Wesen ist die Sphäre der Unruhe, des Aufbruches und der Aufspaltung, der Spannung zwischen natürlichem und geistigem Sein. Gott ist absolute Persönlichkeit, Ort und Hort der Vollendung, Friede des Geistes. Der Mensch ist mithin der kritische Punkt des Umschlages zwischen Natur und Geist, Tier und Gottheit. Von der Persontiefe handelt sehr ausführlich das zweite Buch. Es sei hier namentlich auf die tiefgehenden Untersuchungen über die Beziehungen von Gedächtnis und Gewissen, über Sinnlichkeit und Vernunft und die vermittelnde Funktion des Verstandes hingewiesen. Der Verstand ist der Regulator des Menschengemütes, der es einerseits vor schrankenloser Hingabe an den sinnlichen Stoff, andererseits vor ekstatischer Ergossenheit und Auflösung ins Meer des Übersinnlichen bewahrt. Im Willen ist das Prinzip der Wahlfreiheit, der „*Libertas contrarietatis*“ von der restlosen Ineinssetzung mit dem Guten, der „*beata necessitas*“ zu unterscheiden, welche das Wesen des göttlichen und das Ziel des menschlichen Willens ist. Der Kontrast zwischen der metaphysischen Einheit und Universalität der Menschennatur und der Partikularität jeder ihrer Äußerungen hat eine fortwährende Umbrechung der Lebenskurve zur Folge. Das ist die geistige Dialektik, wie sie sich zumal im Geschichtsprozeß kundgibt. Hegels Fehler besteht darin, daß er das Grundgesetz der Kulturmetaphysik des Menschengestes als das allgemeine Gesetz jeder Ontologie proklamierte. Nicht ein „universales Wirklichkeitsbeben“ findet statt, sondern bloß eine unaufhörliche Oszillation im Bereich des Menschlichen. Und auch hier ist noch ein scharfer Unterschied zu machen: Nicht die Wirklichkeit noch die Begriffe schlagen um, sondern bloß das Denken über die Wirklichkeit. Der absolute Gottesgeist nimmt an der dialektischen Bewegung keinen Anteil. Das dritte Buch handelt vom Phänomen der Kollektivbewegung des Geistes in der Menschheitsgeschichte. Kollektivgeister — z. B. der Nation oder der Menschheit — gibt es nicht, Träger geistigen Lebens ist die Einzelperson, wohl aber gibt es die Entwicklungsrichtung zur Solidarität des Geistes, zur Verbundenheit der Seelen, dem „*nexus animarum*“. So entsteht der Organismus einer höheren Natur, „indem jedes einzelne Glied nicht bloß naturhaft bewegtes Organ, sondern selbsttätig zum Ganzen sich hinbewegendes Glied ist“, ein Organismus, der seinen höchsten Ausdruck in der Wirkengemeinschaft der dreieeinten Gottheit findet. Animalität und Sakralität sind die Folge für die Ausschwingungsmöglichkeit aller menschlichen Geistesbewegung; die absolute Mitte aber des göttlich-geistigen Seins richtet die Bewegung auf das letzte Ziel. Auch das Negative lenkt sich aus seiner exzedierenden Bewegung von selbst immer wieder in die positive Zielrichtung, ja, dient lediglich ihrer Verstärkung. Sinn der Geschichte ist die Erhebung des Menschen von der Statik der Natur durch die ganze Dynamik seines Tuns und Leidens zur Statik des göttlichen Geistes. Der universalhistorische Aspekt ist weder durch einen einseitigen Optimismus des Fortschrittes noch durch den Pessimismus des Unterganges, sondern allein im Zusammenhang mit der Heils- und der Erlösungslehre zu gewinnen. Christus und die Auswirkung seines Werkes ist die sichtbare Achse der Weltgeschichte.

Das Buch, das in seinem Hauptgedanken und der Führung desselben vielfach an Solowjew erinnert, hat die Vorzüge und die Mängel einer spezifisch christlichen Philosophie. Um zunächst von den ersteren zu sprechen: hier ist der edle Mut zur Auseinandersetzung mit den größten und tiefsten Problemen; hier herrscht der Zug über das Abstrakte hinaus zum Konkret-Seinshaften, der zumal die katholische und katholisierte Philosophie kennzeichnet; hier besteht Aufgeschlossenheit für die Tatsachen der unsichtbaren Welt, für die Realitäten des seelischen und geistigen Lebens; hier verbindet sich Weite des Horizontes mit Tiefe der Perspektive. Zu dem Besten gehört die Analyse des Bösen und im nahen Zusammenhang damit die Unterscheidung des Ontisch-Objektiven in der Menschenseele von der Zone ihrer Subjektivität. Als Mangel erscheint die Unterschätzung des kritischen und skeptischen Prinzips, die im ganzen allzu statische Grundhaltung, die einen so umfassenden Denker wie Wust an der gerechten Einschätzung der gesamten neuzeitlichen Geistes-Arbeit und -Entwicklung hindert. Sie ist ihm im wesentlichen Rückfall hinter das Mittelalter. Daß sich hier gerade — allen Einseitigkeiten zum Trotz — ein Durchbruch in der Richtung der Anthropologie vollzieht, die schließlich auch dem Vollgehalt der Theologie gerecht werden muß (Näheres in meinen Büchern „Die Religion des Lebens“ und „Freidenkertum und Religion“), wird von ihm nicht genügend gewürdigt. Und doch hätte er bloß mit dem kühnen, von ihm selbst anerkannten Ausspruch des Nikolaus Cusanus, des ersten großen modernen Denkers, Ernst machen müssen: Gott ist der absolute Mensch, um

den Weg zu einem Neuland des Geistes freizubekommen, das nicht als Abfall vom Christus-Geiste, vielmehr als höchste Erfüllung desselben und damit auch als Ziel des Menschheitsprozesses aufleuchtet.

Wien.

Prof. Dr. Oskar Ewald.

IV. NATURPHILOSOPHIE

Bertalanffy, Ludwig, Kritische Theorie der Formbildung. (Abh. zur Theoret. Biologie, herausgegeben von J. Schaxel, Heft 27) Bornträger, Berlin 1928. 243 S.

Dies ist eine fleißige und klar durchdachte Schrift, jedem für Naturphilosophie Interessierten zum Studium zu empfehlen.

Der Plan des Verf. ist: den Gegensatz von Mechanistik und Vitalismus in einer höheren Synthese aufzuheben. Freilich läßt sich nun ein strenges Entweder-Oder durch keine Vermittlung aus der Welt schaffen: entweder bestimmt jede materielle Systemlage eindeutig alle folgenden, oder übersinnliche Mächte greifen beständig in die Ursachketten ein. Daß aber keine mögliche Erfahrung, sondern nur ein metaphysischer Entschluß zwischen den Alternativen entscheidet, ist ganz richtig. Demnach tut der Biologe als solcher genug, wenn er Sätze feststellt, die besonnene Anhänger beider Parteien gemeinsam unterschreiben dürfen. Und dies gelingt dem Verf. in weitem Ausmaß.

Der Hauptsatz, der das ganze Buch trägt, ist dieser: daß das Problem des Lebens letztlich ein Formproblem ist und daß die organische Form unmöglich je auf physikalischem Wege aus Nichtform entstehen konnte; denn in der Tat, jede Vergleichung organischen Werdens mit chemischen Prozessen oder Kristallisationen wäre absurd (S. 140, 171 ff.). Darauf indessen pochen nicht nur die Vitalisten; kein klardenkender Mechanist wird es bestreiten. Denn auch Maschinen, mit deren Tätigkeit wir Mechanisten die vitalen Vorgänge gern vergleichen, ballen sich ja nicht zufällig aus Gasen zusammen und werden nicht aus Metallklumpen ausgewaschen (S. 12). Vielmehr verlangten die Verfechter der Maschinentheorie vor Kant einen Ingenieur, der das Uhrwerk des Lebensreiches einmal herstellte und aufzog; wir Heutigen werden die maschinelle Grundlage des Lebens lieber von Ewigkeit zu Ewigkeit bestehen lassen — so gut wie den Stoff selber und die Energie. Das scheint auch der Verf. zu wollen, da er einmal (S. 74) für sinnlos erklärt, nach einer Ursache der Organisiertheit zu fragen. Nur sieht er nicht, daß aus dieser unserer gemeinsamen metaphysischen Grundannahme zugleich die ewige Vielstimmigkeit der Organismen folgt; zwar kennt er auch diese Annahme wohl, tut sie aber kurz als „bizarr“ oder „phantastisch“ ab (S. 13, 33); nun wird er selber solche Adjektiva nicht für Argumente halten; sein einziges Argument jedoch, die Meinung beleidige das Einheitsstreben unseres Geistes (S. 35), trifft uns nicht. Denn aus ursprünglicher Einheit läßt sich nun einmal keine Mannigfaltigkeit entwickeln; wer eine einzige Lebensgestalt ins Urmeer versetzt, muß die Einwirkungen der Umwelt oder entelechialer Mächte, die jene so millionenfach modelten, um so vielgestaltiger machen — abermals unsere monistischen Wünsche vereitelnd.

Nun hätte der Verf. allerdings recht, wenn er die Frage nach dem Ursprunge der Lebewesen und ihrer einzelnen Arten als unlösbar aus der wissenschaftlichen Biologie abschiede und philosophischem Denken zuwiese. Soweit aber mag er auch wieder nicht gehen. Daher spricht er denn in etwas allgemeinen Ausdrücken von einer Akkumulation der Anlagen im Laufe der Entwicklung (S. 87, 115, 205, 209), ohne anzugeben, wodurch er etwa solch ein Wunder zu erklären gedenkt. An diesem Schweigen werden dann die Vitalisten ihre Freude haben — wie wir Mechanisten an der Forderung, daß unter Voraussetzung der lebendigen Organisation die einzelnen Lebensvorgänge physikalisch und chemisch erklärt werden sollen (S. 11, 19).

Ja, wir stimmen dem Verf. auch darin zu, daß Tiere und Pflanzen, selbst Organe und Zellen, als Ganze betrachtet, mit technischen Maschinen durchaus nicht genau sich vergleichen lassen: das hat gegen Weismann schon Driesch bewiesen, dem der Verf. hier mit Recht folgt (S. 111, 125). In seinen Tiefen vielmehr ist das Plasma organisiert; diese Einsicht führt dazu, die unterlebendige maschinelle Grundlage des übermaschinellen Lebendigen im Untermikroskopischen zu suchen; wir stellen uns nun diese „Biogene“ als differenzierbar durch Einflüsse der Umwelt vor und machen

zur Umwelt für jeden Leibestheil die umgebenden Leibestheile; daher schreitet uns so gut wie dem Verf. die Determination des Plasmas während der Ontogenese beständig fort und geschieht, bildlich gesprochen, „im Hinblick auf das Ganze“ (S. 210 f.). Man denkt zunächst, mit solcher Auffassung vom Werden der organischen Vollform aus dem Ei müßte die des Verf. sich ganz wohl vertragen. Denn auch ihm beruhen die Artunterschiede auf spezifischer Anordnung der Stoffe (S. 75, 156), also doch auf Struktur im kleinsten Raum; warum sollte er sich demnach sperren, mit uns metamikroskopische Maschinen den Molekeln der Chemisten entgegenzustellen? Diese darf er dann mit uns durch Korrelationen sich modeln lassen (S. 182); und „Korrelation“ dürfte doch auch ihm schwerlich anderes bedeuten als uns: nämlich Einwirkung von einem Körperbezirk zum anderen hinüber. Ob wir diese Bezirke gerade als Zellen auffassen oder (mit Heidenhain) den lebendigen Leib als ein „enkaptisches“ System: das ist in diesem Zusammenhange völlig einerlei.

Nun — und was fehlt denn noch, damit wir den Verf. als mechanistischen Gesinnungs-genossen begrüßen dürfen? — Doch allerhand!

Er gerät nämlich zu guter Letzt (S. 183 ff., 222) in die Labyrinth der „Feldtheorie“ von Gurwitsch. Um jeden organischen Keim bildet sich ein „Richtfeld“ für sein Wachstum, ein „ausgezeichneter Zustand im Raume“, dessen Grenzen er auszufüllen strebt; dieser Zustand soll die Phasen des Werdens streng ursächlich normieren, soll also nichts mit den Entelechien der Vitalisten zu schaffen haben. Wirklich nichts? Aber woher stammt er, der doch nicht vorhanden war, bevor das Ei keimte? Offenbar aus spezifischen Einflüssen vom Ei selber her. Sind diese Einflüsse nun durch den Aufbau des Plasmas bedingt? mithin letztlich durch das, was „untermikroskopische Maschinenstruktur“ zu nennen der Verf. sich scheut? So scheint der Verf. es zu verstehen: er nennt nämlich sein Gestaltprinzip der organisierten Materie in dem Sinne „immanent“, „wie etwa die Kristallform dem Kristall immanent ist“ (S. 221). Nun aber bedingt augenscheinlich die Form der Molekel die des Kristalls; und in ähnlicher Weise müßte dann also die Gestalt des spezifischen Biogens die des Feldes bedingen. Dann aber lassen wir doch vorerst lieber die Biogene selber sehen, wie sie sich ohne „Feld“ fort-helfen: wir Mechanisten bieten ja dafür unsere Hypothesen an. Oder entsteht das „Feld“ unabhängig von der Organisation des Keimes, sobald etwas sich im Keime regt? Meint das vielleicht Gurwitsch? Dann aber fällt sein Feld dennoch fast genau mit Drieschs Entelechie zusammen: eine ideelle Macht, etwas unkritisch in den Raum projiziert.

Der chaotische Zustand der heutigen Physik erleichtert auch den biologischen Forschern das Operieren mit unanschaulichen und undurchdenkbaren Gebilden (S. 210 Anm. 1); und das Durcheinander der Löwensuren sollte doch eher abschrecken! Aber gleichviel: daß der Verf. in einem Nothafen landet, wo er selber nicht Lösung, sondern nur Stellung von Problemen sucht (S. 221 f.), soll uns die Freude an seiner eindringenden und scharfsinnigen Zergliederung der bisherigen Formbildungstheorien nicht mindern. Seine Kritik ist um so wertvoller, als sie nicht allein mit erkenntnis-theoretischen Mitteln geleistet wird, sondern sich bei jedem Schritt auf Tatsachen der Erfahrung stützt.

Freiburg i. Br.

Prof. Dr. Julius Schultz.

Bolzano, Bernard, Philosophie der Mathematik. Prag 1810. Herausgegeben von Dr. H. Fels. (F. Schöninghs Sammlung philos. Lesestoffe, 9. Bändchen). Ferd. Schöningh, Paderborn 88 S.

Dies 9. Heft der Schöninghschen Sammlung ist eine Neuausgabe einer Schrift, die Bolzano 1810 unter dem Titel „Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik“ in Prag veröffentlichte. In zwei Abschnitten „Über den Begriff der Mathematik und ihre Einteilung“ und „Über die mathematische Methode“ sowie einem Anhang „Über die Kantische Lehre von der Konstruktion der Begriffe durch Anschauungen“ gibt Bolzano eine klar und einfach geschriebene Kritik gewisser, zum Teil auf Kant zurückgehender Ansichten vom Wesen der Mathematik. Im Anschluß daran entwickelt er seine eigene Anschauung über die Lehre vom Urteil und vom Schluß und bringt die engen Beziehungen zwischen Mathematik und Logik zum Ausdruck. Wenn man als Kantianer der von Bolzano am Begriff der „reinen Anschauung“ geübten

Kritik auch nicht zustimmen kann und auch manches von dem, was er zur Mathematik sagt, durch die Entwicklung der letzten 100 Jahre überholt ist, so erscheint das Buch doch für die philosophische Arbeitsgemeinschaften in höheren Schulen sehr gut besonders deshalb geeignet, weil hier von einem dem Schüler im allgemeinen bekannten Stoff der Weg in logische und erkenntnistheoretische Überlegungen gebahnt wird.

Berlin-Lichterfelde.

Dr. Ewald Sellien.

Dannemann, Friedrich, a. o. Prof. a. d. Univ. Bonn, *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange*. W. Engelmann, Leipzig 1928—32. 4 Bde.

Als ein Beweis für eine gewisse Rückständigkeit der Naturwissenschaft hat früher wohl die Tatsache gegolten, daß sie ihre eigene Geschichte nicht kenne. Das geschah zur Zeit der Herrschaft des Materialismus. Seitdem hat die Naturwissenschaft in manchem ihrer Vertreter den Weg zur Philosophie zurückgefunden. Und ein weiterer Schritt zu ihrer Durchgeistigung ist mit dem Abschluß einer vierbändigen Geschichte der Naturwissenschaften getan worden, die uns Friedrich Dannemann in zweiter Auflage schenkt und in dem die technische und kulturhistorische Seite nicht zu kurz kommt.¹

Im besonderen werden Erkenntnistheorie und Logik großen Gewinn aus einer Geschichte der Naturwissenschaften ziehen. Der Kampf zwischen Empirismus und Apriorismus muß, wenn man die Lehren der Geschichte richtig beherzigt, der Erkenntnis weichen, daß niemals Erfahrung allein und niemals die Vernunft allein die Wissenschaft vorwärts bringen, sondern nur beide zusammen in steter inniger Durchdringung.

Wer zu ängstlich an der Erfahrung klebt und sich Scheulerder links und rechts verbindet und stets von einem Apriorismus ausgeht, wird hunderte von Malen zu Schlüssen kommen, die in die Irre führen. Jene erkenntnistheoretische Richtung, die sich kritischer Realismus nennt, wird aus der Geschichte der Naturwissenschaften durch den Erfolg glänzend gerechtfertigt. Die Logik aber wird in der Geschichte der Naturwissenschaften manche guten Beispiele finden und gerade verfehlt Gedankengänge können ihr dienen, z. B. für die Lehre von der falschen Generalisation und den Fehlschlüssen.

Es ist nicht Absicht dieser Zeilen, eine ausführliche Besprechung des Dannemannschen Werkes zu liefern, das eine stattliche Leistung von größter Umsicht, eine Frucht wahren Bienenfließes und kraftvollen Strebens nach Zuverlässigkeit und Genauigkeit ist. Die eine oder die andere Lücke ist natürlich da, nicht zum Schaden des Buches; denn der Naturforscher würde durch ein Zuviel sicher abgeschreckt werden. Das Tatsachenmaterial, das Dannemann, unterstützt von Forschern wie Eilhard Wiedemann, E. O. von Lippmann u. a., zusammengebracht hat, ist erstaunlich: Von den Ägyptern bis zur neuesten Zeit werden wir auf leicht gangbaren Wegen vorangeleitet, wobei erläuternde Bilder in Fülle mithelfen. Und doch bleibt das Wesentliche, daß sich der Leser und Benutzer mit dem Geiste des Buches erfüllt und es nicht nur zum bloßen Nachschlagen benutzt.

„Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange“ ist der Titel des Buches. Die letztere Wendung darf unterstrichen werden. Und von großem Werte ist es zu sehen, wie überall der Zusammenhang von Naturwissenschaft und Technik aufleuchtet und berücksichtigt ist. Die Technik, d. h. die erfolgreiche Projektion der naturwissenschaftlichen Errungenschaften in die reale Umwelt unseres Leibes, beweist nämlich auf Schritt und Tritt, daß eine solche Umwelt existieren muß.

Durch die Technik zeigt sich, wie das Wahrnehmungsbild so von uns verändert wird, daß die Veränderung dann unabhängig von uns nachbleibt. Wir geben der Natur um uns neue Formen, nachdem sie uns durch das Medium der Naturwissenschaften verraten hat, wie sie gepackt werden kann. So geben wir ihr praktisch zurück, was wir ihr theoretisch entnommen haben. Natur und Geist fliehen sich nicht, sondern ziehen sich in ewigen Wechselspiel an. Auch das predigt eine Geschichte der Naturwissenschaften.

Bonn.

Prof. Dr. A. Dyroff.

¹ Vgl. auch die auf einen Band gekürzte Ausgabe, die unter dem Titel „Vom Werden der naturwissenschaftlichen Probleme“ im gleichen Verlage erschienen ist (1929).

Dingler, Hugo, Prof. a. d. Techn. Hochschule Darmstadt, Das System. E. Reinhardt, München 1930. 132 S.

Unter dem Einfluß positivistischer und empiristischer Gedankengänge zeigt sich in der modernen Naturwissenschaft, besonders in der Physik, die Neigung, früher für unumstößlich gehaltene Grundlagen der Forschung fallen zu lassen oder abzuändern. Es sei nur an die Einsteinschen Ansätze für die Raum- und Zeitmessungen und an die neuen Arbeiten auf dem Gebiete der Wellenmechanik erinnert. Um gewissen Forderungen oft formal-systematischer Art zu genügen, um dem Resultat eines Versuchs gerecht zu werden, wird z. B. die nichteuklidische Raum-Zeit-Struktur gefordert, wird die Gültigkeit des allgemeinen Kausalsatzes angezweifelt usw. Gegen diese Einstellung wendet sich der Verf. seit Jahren. In immer neuen Ansätzen, neuen Versuchen und Darstellungen bekämpft er das Verfahren, das seiner Meinung nach zum Zusammenbruch der Wissenschaft führen muß, da es ihr den Boden entzieht, auf dem sie ruht. Wissenschaft muß unabhängig vom guten Willen eines Gegners sein, sie muß so streng und systematisch aufgebaut sein, daß kein Ausweichen möglich ist. Den Nachweis, daß ein und nur ein solches System existiert, will Dingler im vorliegenden Buch erbringen, nachdem er bereits früher in seinen Schriften die Grundsteine dafür zusammengetragen hat. Dies System liegt nicht in den „Dingen“ und kann nicht aus der Erfahrung abgelesen werden. Es handelt sich vielmehr um eine Systematisierung. Wissenschaft will Allgemeinaussagen, die Erfahrung nie geben kann: die letzte Begründung der Wissenschaft kann also nicht in der Erfahrung liegen, sondern sie und damit das Systematische überhaupt wird von uns in die Welt hineingetragen. Wenn man eine letzte Begründung für die Wissenschaft geben will, so kann sie nur im Willen liegen. Das soll natürlich nicht heißen, daß hier der persönliche Wille des einzelnen zur letzten Grundlage der Wissenschaft gemacht werden soll. Aber es soll besagen, daß die Rationalisierung des Irrationalen nur auf dem Wege über gewisse, am Anfang festzulegende Setzungen erfolgen kann, von denen aus das ganze System immer weiter in strenger Logik aufgebaut wird. Wie das im einzelnen möglich ist, hat D. z. B. in seinem „Experiment“ gezeigt. Im vorliegenden Band kommt es ihm auf das Grundsätzliche an, auf die Abwendung von der passiven zur aktiven Auffassung der Erkenntnis. Die Ergebnisse des Systems sind dann allerdings nicht letzte Wahrheit. Das Eigentliche ist das Leben, das System ist das Sekundäre, ein Mittel zur Lebensbewältigung. Seine Formulierungen sind „nicht Nachrichten darüber, wie die Welt nun ‘eigentlich’ sei, sondern es sind diejenigen Formulierungen, die h. Ordnungen von Gedanken, welche sich ergeben, wenn ich aus praktischen Zwecken mit der Eindeutigkeitsforderung bis zur letzten Konsequenz gehe. Das liefert dann besonders übersichtliche und folgerichtige Denkmöglichkeiten und Handlungsmöglichkeiten, die mir bei der praktischen Bewältigung der Realität äußerst nützlich sind, aber irgend etwas über eine ‘wahre’ Beschaffenheit der Welt sagen sie nicht aus“ (S. 127).

Ein Mißverständnis muß abgewehrt werden. Selbstverständlich weiß D., daß große Teile der Wissenschaft noch nicht diesem gedachten einzigen System angeschlossen sind, daß sie z. T. noch „systemoid“, z. T. überhaupt noch nicht genügend streng fundiert, noch im Zustand der Hypothese sind. Ebenso weiß er, daß die Erforschung neuer Gebiete nicht vornherein auf dem Wege erfolgt, daß der Gesichtspunkt „des“ Systems befolgt wird. Was er behauptet, ist einerseits, daß nur völlig unumstößliche, ganz strenge Wissenschaft vorliegt, wenn sie in „das“ System eingeordnet ist, und andererseits, daß ein solches System tatsächlich möglich ist. Zu zeigen, wie dieser Anschluß an das System erfolgen kann, ist nicht Aufgabe des vorliegenden Buches. Es ist daher notwendig, die andern Schriften Dinglers heranzuziehen, wenn man den von ihm in concreto eingeschlagenen Weg kennen lernen will.

Die grundsätzliche Bedeutung der Dinglerschen Bestrebungen kann nicht hoch genug gewertet werden. Gegenüber einem immer stärker werdenden Relativismus in der naturwissenschaftlichen Theorienbildung wird hier eine Möglichkeit aufgewiesen, wie man eine „strenge“ Wissenschaft von der Natur aufzubauen vermag, die gewisse Grundlagen festhält und von ihnen aus die Fülle der Erscheinungen durch Exhaustion zu meistern versucht: eine Tatsache, die von der Naturwissenschaft ebenso wie von der Philosophie ernsthaft geprüft und beachtet werden sollte.

Dingler, Hugo, Prof. a. d. Techn. Hochschule Darmstadt, Geschichte der Naturphilosophie. Junker & Dünnhaupt, Berlin 1932. 174 S.

Das hier zur Anzeige gelangende Werk ist das erste und einzige, welches die historische Entwicklung der Naturphilosophie von der magisch-vorwissenschaftlichen Anschauung der Primitiven bis zu der unserer allerjüngsten Gegenwart verfolgt. Schon darum ist es begrüßenswert. Begrüßenswert ist ferner, daß D. die Naturphilosophie nicht in einen gar zu engen Rahmen spannt, sie vielmehr in allerweitem Sinne nimmt. Auf der einen Seite ist er sich als echt wissenschaftlicher Philosoph im klaren über die unaufgebbare Beziehung der wissenschaftlichen Philosophie auf die positiven Einzelwissenschaften, und so ist seine Darstellung der Geschichte der Naturphilosophie zugleich eine Darstellung der Geschichte der gesamten Naturwissenschaft, einschließlich der von dieser vorausgesetzten Mathematik. Andererseits weiß D. sehr genau, daß eine jede naturphilosophische Theorie in einer universellen philosophischen Theorie wurzelt, und deshalb verankert er seine Betrachtung der Geschichte der Naturphilosophie in einer Betrachtung der Geschichte aller Philosophie überhaupt. Nun tritt in aller Philosophie überhaupt der unzertrennliche Zusammenhang zwischen dem Historischen und dem Systematischen besonders stark hervor. Die Einsicht in diesen Zusammenhang verhindert D. glücklicherweise an einer — stets unfruchtbaren, weil zu sachlicher Ergebnislosigkeit verurteilten — „neutralen“ Geschichtsschreibung der Naturphilosophie; er stellt diese Geschichtsschreibung vielmehr mit Recht von vornherein unter systematische Prinzipien. Das systematische Grundprinzip kann für D. selbstverständlich kein anderes sein als der Gedanke des Systems selbst, wie er von und in der philosophischen Ideenwissenschaft herausgearbeitet worden ist. In den 4 Epochen ihrer Ausbildung erblickt D. darum ganz zutreffend die Höhepunkte der Philosophiegeschichte; es handelt sich um die Epochen der Begründung der Ideenwissenschaft bei den Griechen durch Platon und Aristoteles, des Einbaus der antiken Ideenwissenschaft in den christlichen Kulturkreis durch die Scholastik, der Wiederaufnahme der Ideenwissenschaft nach Auflösung der Scholastik durch die großen Systematiker des 17. Jahrhunderts, der kritischen Neubegründung der Ideenlehre durch Kant. Die großen Leistungen dieser Epochen geben D. den Leitfaden und den Maßstab, um den jeweiligen Stand der naturphilosophischen Theoretik verstehen und bewerten zu können. Soweit ist alles in bester, geradezu vorbildlicher Ordnung.

Zweifel jedoch sind angebracht gegenüber der strikten Ablehnung, welche D. vom Gesichtspunkt ideenwissenschaftlicher Systematik aus dem jüngsten Wandel naturwissenschaftlicher Methodik andeuten lassen müssen zu glaubt. Wohl wendet er sich mit Fug gegen den ideenblinden, unkritisch-dogmatischen Empirismus, Positivismus; allein die Verwerfung dieser gegenwärtigen Naturphilosophie braucht nicht ohne weiteres die Verwerfung der gegenwärtigen Naturwissenschaft zu bedeuten. Dies würde nur dann der Fall sein, wenn die empiristisch-positivistische These ein angemessener philosophischer Ausdruck moderner Naturwissenschaft wäre. Daß dem nicht so ist, zeigt gerade D., der unermüdlich betont, daß Experiment und Messung, diese hauptsächlichsten Hilfsmittel heutiger Naturforschung, noetische Verfahrensweisen sind, geistige Methoden, die als solche apriorisch-ideelle Momente in sich enthalten müssen. Die Wirksamkeit dieser Momente gibt die Gewähr, daß auch zwischen jetziger Naturwissenschaft und der ideenwissenschaftlich verstandenen Philosophie kein Widerspruch vorhanden ist.

Im übrigen trägt D.s Auffassung der Idee dem von ihm so energisch bekämpften Empirismus, Positivismus weit mehr Rechnung, als er selbst weiß. Seine Interpretation der Naturgesetze als Ideen, die wir zielstrebig in uns bilden und durch unseren Apparatebau immer besser zu realisieren trachten, läßt die Idee als ein rein inneres, praktisch-manuelles Gebilde erscheinen und steht somit den subjektivistischen und utilitaristischen Tendenzen des Empirismus und Positivismus nicht so ganz fern.

Allein derartige Bedenken treffen in keiner Weise den eigentlichen Wert des D.schen Buches. Dieser Wert liegt darin, daß D., was gar nicht genug anerkannt und gerühmt werden kann, in einer Zeit empiristischer, positivistischer Naturphilosophie auch und gerade auf naturphilosophischem Boden unerschrocken das Banner des Idealismus aufpflanzt. Dazu kommt, daß dies auf eine Art geschieht, durch die einerseits der noch nicht Kundige unermesslich viel zu lernen vermag, andererseits aber auch der Kundige aufs stärkste zu weiterem Nachdenken angeregt wird.

Berlin.

Dr. Kurt Sternberg.

Driesch, Hans, o. ö. Prof. a. d. Univ. Leipzig, Philosophie des Organischen. 4. gekürzte und teilweise umgearbeitete Auflage. Quelle u. Meyer, Leipzig 1928. VII, 402 S.

Die „Philosophie des Organischen“ ist nicht nur das Kernstück in Drieschs Lebensarbeit, in dem sich, als Krönung der vorausgegangenen „Naturbegriffe und Natururteile“, hinter den biologischen und naturphilosophischen Erörterungen das klar gefügte System einer von Grund aus durchgedachten Philosophie — der Ordnungs- und Wirklichkeitslehre — abzeichnet, sondern auch für jeden mit dem Problem des organischen Lebens ringenden Menschen, ob nun Freund oder Gegner des Vitalismus, das unentbehrliche Hauptwerk, ohne dessen genaue Kenntnis eine Teilnahme an der heutigen Diskussion dieses Problems nicht möglich ist. Die vorliegende 4. Auflage hat beim Übergang in den neuen Verlag (der ein lobeswürdiges Gewand beisteuerte) eine Neugestaltung erfahren, die sie dem Studium der Philosophen in erhöhtem Maße zugänglich macht (was allein schon einen nochmaligen Hinweis an dieser Stelle rechtfertigt): bei Kürzung um ein volles Drittel des Umfangs fielen zahlreiche Einzelerörterungen weg, die dem Fachbiologen wertvoll, aber auch nur ihm ohne weiteres verständlich waren; hierzu kam eine knappere und nun außerordentlich klare Fassung vieler Auseinandersetzungen, ohne daß das Buch durch diese Änderungen den Charakter einer Einführung in die theoretisch wesentlichen biologischen Tatsachen und eines Wegweisers durch die Überfülle der biotheoretischen Probleme verloren hätte. Es ist nun ein wirkliches Lesebuch entstanden, das durch die Berücksichtigung neuer biologischer wie philosophischer Literatur, von neugefundenen Tatsachen und neuerörterten Problemen, wie durch das Aufwerfen neuer Probleme durch den Verfasser selbst, gegenüber den früheren Auflagen eine weitere Wertsteigerung erfahren hat. Es wird noch lange Zeit im Mittelpunkt der Diskussion über die Probleme des Lebens stehen.

Karlsruhe.

Prof. Dr. E. Ungerer.

Eddington, A. S., Das Weltbild der Physik und ein Versuch seiner philosophischen Deutung. Aus dem Englischen übers. v. Marie Freifrau Rausch von Traubenberg und H. Diesselhorst. 1931. VIII, 358 S. Friedr. Vieweg u. Sohn, Braunschweig.

In einer reizvollen Mischung von ernster Wissenschaftlichkeit und behaglich gemilderter Burschikosität, wie man sie erfreulicherweise öfter bei wissenschaftlichen Werken der englischen Zunge antrifft, erzählt Eddington den riesigen Wandel in der Physik der Gegenwart, der zu nichts weniger als zu dem Sturz der klassischen Physik geführt habe. Worin äußert und worauf begründet sich dieser gewaltige Umschwung? Die klassischen Vertreter der älteren Naturlehre waren überzeugt, mit ihrer Physik ein streng rational und logisch entwickeltes System von Gedankenbezügen zu besitzen, das mit dem realen System der Natur Zug um Zug übereinstimme. Heute wissen wir, daß die Natur mit jenem Gedankensystem nicht harmonisiert; aber wir kennen nicht die Differenz der Abweichung. Kein Beobachter kann uns sagen, welches Gerüst die Natur bei ihrem Aufbau benutzt. Vielleicht gar keins! Die Natur „interessiert sich einfach nicht für Raumgerüste. Für unsere Rechnungsweise hat sich die Verwendung von Bezugssystemen als nützlich erwiesen, aber sie spielen keine Rolle beim Aufbau des Weltalls“ (S. 34). Klar und lehrreich, anschaulich und zuverlässig legt nun Eddington die Momente dar, die unseren Naturkenntnissen nur noch den Geltungscharakter der Wahrscheinlichkeit, der Relativität belassen: die neue Atomlehre von Rutherford, von Niels Bohr, die Fitz-Gerald-Kontraktion oder, wie wir in Deutschland sagen, die Lorentz-Kontraktion, die Beliebigkeit in der Konstruktion und Annahme von Raumgerüsten, die schwere Problematik der Äther-Theorie, die neue Zeit-Theorie, das Problem der absoluten Messung der Lichtgeschwindigkeit, die Quantentheorie usw. Mit wahrer Verblüffung erfährt man, daß die modernen Physiker (Schrödinger usw.) mit dem Zufallselement operieren, genau so wie wir — ganz gleich ob mit Recht oder Unrecht — bei der Betrachtung des menschlichen Lebens von einem Zufall sprechen. Nicht weniger groß ist der Eindruck derjenigen Ausführungen, die eine glatte Absage an den Determinismus des Naturgeschehens enthalten. Zufall, Indeterminismus, wir fassen sie zusammen unter den Begriff der Entropie; aber wir vermögen für

Frank, Philipp, Prof. a. d. Deutschen Univ. Prag, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen.* (Schr. z. wiss. Weltauff., Bd. 6.) Springer, Wien 1932. 308 S.

Durch die neuere Entwicklung der Physik, besonders der Quantentheorie, hat das Problem der Kausalität erhöhte Bedeutung gewonnen. So wird das Buch eines theoretischen Physikers über die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Physik und besonders ihrer neuesten Entwicklung willkommen sein. Vielleicht wird man Bedenken haben, ob es Sache eines Physikers sei, über philosophische Probleme zu schreiben. Diesen Bedenken gegenüber vertritt der Verfasser die Auffassung, daß es überhaupt keine Philosophie außerhalb der Fachwissenschaften gibt. Es wird klargemacht, daß es sich bei den sog. naturphilosophischen Problemen um die Aufgabe handelt, den Sinn der naturwissenschaftlichen Begriffe, besonders der allgemeinsten wie „Raum“, „Zeit“, „Kausalität“ usw. deutlich zu machen. Diese „Begriffe“ aber sind nichts anderes als die Symbole, mit denen der Physiker arbeitet. Es kann ihm unmöglich die Kompetenz bestritten werden, seine eigenen Symbole zu erläutern. Der Versuch, „höhere Fragen“ zu stellen, die außerhalb der Fachwissenschaften liegen sollen, führt zu Scheinfragen. Was man gewöhnlich „Philosophie“ nennt, besteht aus solchen Versuchen. Um von diesen möglichst weit abzurücken, trägt der Verfasser Bedenken, seine eigenen Erörterungen als „Philosophie“, „Naturphilosophie“ oder ähnlich zu bezeichnen. Das Urteil des Verfassers über die traditionelle Philosophie wird charakterisiert durch drei Abschnitt-Überschriften gegen Ende des Buches: „In der Schulphilosophie sind die Reste veralteter wissenschaftlicher Theorien konserviert“, „Die ‚Philosophie‘ als Verteidigerin des Volksurteils“, „Die ‚Philosophie‘ im Kampf gegen den Fortschritt der Wissenschaft“.

Im ganzen beschäftigt sich das Buch jedoch sehr wenig mit Theorien der traditionellen Philosophie. Deren Bedeutung liegt, wie der Verfasser sagt, nicht darin, daß sie Erkenntnis geben könnten, sondern nur darin, daß sie Hilfe und Anregung für das praktische Leben geben. Von manchen der gegenwärtig vertretenen philosophischen Richtungen gehen nur schwache praktische Wirkungen aus. Die stärksten Impulse werden ausgeübt einerseits durch die Ganzheitsphilosophie, andererseits durch den dialektischen Materialismus; durch jene hauptsächlich in rechts gerichteten, durch diese in links gerichteten Kreisen. Das nimmt der Verfasser zum Anlaß, um bei der Erörterung der Philosophie hauptsächlich diese beiden Richtungen zu behandeln. Hier und an anderen Stellen wird den soziologischen Zusammenhängen, einerseits den Ursachen der wissenschaftlichen Theorien oder philosophischen Richtungen, andererseits ihren Auswirkungen auf das praktische Leben, besondere Beachtung geschenkt.

Die allgemeinen Auffassungen, die dem Buch zugrunde liegen, sind die des Wiener Kreises (Schlick, Hahn, Frank, Neurath, Carnap), der besonders von Mach und von Russell beeinflusst ist. Auf Grund dieser Auffassungen wird eine gründliche und ausführliche Erörterung des Kausalitätsproblems gegeben. Es handelt sich dabei besonders um die Frage, ob und wie das allgemeine Kausalgesetz so formuliert werden kann, daß es ein Satz über die Wirklichkeit wird und nicht — wie häufig die Formulierungen sehr allgemeiner Sätze — eine leere Tautologie. Auch auf das Vitalismusproblem wird eingegangen; die neovitalistische Auffassung von Driesch wird eingehend kritisch erörtert. Ausführlich werden dann die Konsequenzen der neuesten Entwicklung der Physik besprochen. Dabei wird gezeigt, daß durch die Ablehnung des Determinismus in der Wellenmechanik kein „irrationales“ oder „teleologisches“ Element eingeführt wird, und daß die Versuche, auf Grund dieser Entwicklung die „Willensfreiheit“ zu retten, auf Mißverständnis beruhen.

Das Buch gibt nach meinem Urteil die gegenwärtig beste Darstellung des Problemgebietes der Kausalität. Es orientiert sachlich und auch für den Nichtphysiker gut verständlich. Es ist vorsichtig und abwägend in seinen Überlegungen, vertritt aber seine begründeten Ansichten deutlich und entschieden. Es bildet einen neuen, wichtigen Baustein zum Ausbau der Gesamtauffassung, die nur eine „Einheitswissenschaft“, aber keine darüber schwebende „Philosophie“ mehr kennt.

Prag.

Prof. Dr. Rudolf Carnap.

Fries, Carl, Prof. Dr., *Pflanze und Tier. Lebensraum und Daseinsform der Organismen.* („Metaphysik und Weltanschauung“, herausgeg. von Hans Driesch u. Werner Schingnitz.) Emmanuel Reinicke, Leipzig 1927. 282 S.

C. Fries will eine Welterklärung auf rein naturphilosophischer Grundlage geben, indem er „auf dem von Hans Driesch bereiteten Boden im Sinne der neovitalistischen Richtung (das „autonome Naturprinzip“ Drieschs) weiterbaut. Seine Grunderkenntnis ist die, daß das für uns Maßgebende nur aus dem „Urwillen der Gesamtnatur“ erlauscht und abgeleitet werden kann und darf. Aus dieser Erkenntnis heraus unternimmt er es nun, durch eine streng logische Bewertung der natürlichen Tatsachen diesen „Urwillen“ zur Gestaltung zu zwingen, indem er mit unerbittlicher Konsequenz ein weites Gebiet der Flora und Fauna, ja ergänzend auch ein großes Stück des Anorganischen durchforstet. So gelingt es ihm, den „Urwillen“ zu fixieren, indem er zunächst acht grundlegende Attribute an ihm feststellt. (S. 227/28). Diese Grundeigenarten des Urwillens werden sich nach Fries im Grunde auch beim Menschen, wenn auch verändert, wiederfinden müssen und einen Fingerzeig zur Erläuterung der subtileren Lebensbetätigungen des Menschen zu geben vermögen. Nach seiner Ansicht ist zwar der Mensch der Gipfel der bisherigen tellurischen Entwicklung, aber die Zentralstellung, die er selbst für sich beansprucht, ist fragwürdig. Fries sieht allgemein den Fortschritt, die Entwicklung zur Geistigkeit; die auch ihm bedenklich erscheinende gegenwärtige Lebenstüchtigkeit des Menschen hält er nur für einen Übergang. Den menschlichen Willen nennt er nur soweit frei, als er von Trieben unberührt ist, wobei er allerdings nicht bedenkt, daß ein freier Wille doch motivlos wäre, wenigstens für den Naturphilosophen.

Am Schlusse ergibt sich für den Verfasser von selbst als die Quintessenz aller Erörterungen die Frage nach der Erfüllung des „höheren Urbefehls des geistigen Aufstiegs“ und nach der Gestaltung der Menschheit entsprechend den Tendenzen des Urwillens. Damit weist der Verfasser auf eine natürliche Ethik hin, die er uns hoffentlich bald bringen wird.

Leipzig-Wahren.

Karl Ernst Schulze.

Haas, Arthur, Materiewellen und Quantenmechanik. Eine Einführung auf Grund der Theorie von De Broglie, Schrödinger, Heisenberg, und Dirac. 3. Aufl. Akad. Verlagsges., Leipzig 1930. 202 S.

Die Atomtheorie hat in den letzten Jahren so ungeheure Fortschritte gemacht, daß ein intensives Sonderstudium dazu gehört, um sich auch nur einigermaßen mit den neuesten Ergebnissen vertraut zu machen. Wer nicht gerade Spezialist auf dem Gebiet der Atomphysik ist, wird gar nicht die Zeit aufbringen können, die zahlreichen, z. T. recht schwierigen Originalabhandlungen zu studieren. Es ist daher gerade auch im Interesse einer philosophischen Durchdringung dieser neuen Atomlehre sehr zu begrüßen, daß von berufener Seite der Versuch gemacht wird, einem größeren Leserkreis einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Atomforschung zu gewähren. Dem Verfasser des in Rede stehenden Buches ist es gelungen, in dem Rahmen, den er sich gesteckt hat, ohne weitgehende mathematische Kenntnisse vorauszusetzen, von der Wellenmechanik Schrödingers und der Quantenmechanik Heisenbergs eine Darstellung zu geben, die das Wesentliche dieser Theorien hervorhebt, zugleich ihren mathematischen Zusammenhang berücksichtigt und an der Hand der wichtigsten Anwendungen ihre Tragweite zu veranschaulichen sucht. Ausgezeichnet und sicher auch mathematisch gebildeten Laien verständlich sind die Abschnitte über das Wesentliche der Gedankengänge De Broglies und Schrödingers; vortrefflich trotz der gebotenen Kürze der Kapitel über die Quantenmechanik Heisenbergs und die Matrizenmechanik; besonders reizvoll auch die Kapitel über die Entdeckung des Parawasserstoffes und die wellenmechanischen Theorien der Radioaktivität. Man bedauert es beinahe bei der Lektüre des Buches, daß gegen Ende die mathematisch begründende Darstellung einer in der Hauptsache berichtenden Platz machen muß. Aber bei der Fülle des verarbeiteten Stoffes konnten die Einwirkung der Lichtwellen auf Atome, die quantenmechanische Resonanz und die Diracsche Theorie des Elektrons gewiß nicht noch anders als referierend behandelt werden. Die zusammenfassende Uebersicht über den Inhalt und die Literaturangabe am Schluß, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, sind ein weiterer Vorzug des empfehlenswerten Buches.

Berlin.

Dr. Max Faerber.

Häberlin, Karl, o. ö. Prof. a. d. Univ. Basel, *Die Gefüge des Lebendigen. Die ineinandergreifenden Systeme im Organisch-Lebendigen und im Seelischen. (Wissen und Wirken, 38. Bd.)* G. Braun, Karlsruhe 1926. 57 S.

Es ist das Ziel der Schrift, die Autonomie des Lebendigen zu exponieren. Dieses wird charakterisiert als ein Gefüge, als ein Ineinandergefügtsein unzähliger Einzelzusammenhänge und -funktionen. Aus der Kennzeichnung des Lebendigen als einer schöpferisch-zielstrebigem Ganzheit folgt, daß das rationalistisch-analysierend-mechanistische Verfahren, dem bei der Bestimmung des Leblosen so große Erfolge beschieden sind, das Problem des Lebendigen nicht im Angriff zu nehmen vermag, daß es einen elementaren Lebensvorgang und Vorstufen des Lebens weder gibt noch geben kann.

Die Gefüge, um die es sich handelt, sind einmal Leistungssysteme. Um den Sinn dieser zu klären, weist H. zunächst auf das allgemeine System des Stoff- und auf das spezielle System des Zuckerstoffwechsels hin. Am Beispiel des letzteren zeigt er, wie verwickelt die Stoffwechselsysteme sind und wie sehr sie sämtlich ineinandergreifen. Es folgen ein kurzer Blick auf das System des Blutkreislaufs und ein ausführliches Eingehen auf das System der inneren Sekretion, an Hand von welchem dargelegt wird, wie alle die Einzelleistungen innersekretorischer Organe harmonisch abgestimmt sind aufeinander und auf den Gesamtorganismus. Als das oberste, alle anderen zusammenfassende Leistungssystem wird die Ontogenie aufgewiesen, deren Verhältnis zur Phylogenie mitberücksichtigt wird. Eine besondere Würdigung erfahren die Instinktleistungen als solche Leistungen des Organismus, welche über diesen selbst hinausführen, sowie diejenigen organischen Leistungen, mit denen sich Bewußtsein verknüpft. Von den Leistungssystemen unterscheidet H. begrifflich die Gestaltungssysteme, bemerkt aber dabei mit Recht, daß real organische Leistung und organische Gestalt unzertrennlich zusammengehören. Den Charakter des Systems im Sinne eines schöpferischen Gefüges, in welchem alles einzelne aufeinander und auf das Ganze bezogen ist, hat das Seelische mit dem Organischen gemein. H. illustriert dies an den Beispielen des Komplexes, des Einfalls, des harmonischen Ineinanderwirkens von Antrieb und Hemmung, des Traums, der Erinnerungsfälschung, der Verdrängung. Organisch-Körperliches und Seelisches entstammen eben, wie H. als Abschluß seiner Betrachtungen ausführt, demselben Ugrund, dessen ewige Gesetze sich in der bunten Fülle sowohl des körperlichen wie des seelischen Lebens spiegeln.

Mit diesen letzten Erörterungen streift H. die Grenze der Wissenschaft; aber dieser Grenze muß sich ein jeder nähern, der sich in die zielstrebige Ganzheitsstruktur des körperlich und seelisch Lebendigen wahrhaft tief versenkt. Im übrigen ist an H.s Untersuchungen außer ihrer instruktiven Klarheit nicht zum mindesten gerade dies anzuerkennen, daß er in wohlthuendem Gegensatz zu manchem andern trotz seinem teleologischen Verfahren nicht der alten vitalistischen Metaphysik anheimfällt, die er vielmehr als notwendiges Supplement einer falschen mechanistischen Auffassung der Lebensvorgänge ausdrücklich ablehnt.

Berlin.

Dr. Kurt Sternberg.

Hell, Bernhard, J. Robert Mayer und das Gesetz von der Erhaltung der Energie. (Frommans Klassiker der Philosophie, 23. Bd.) Fr. Fromman, Stuttgart 1925. 165 S.

Wir lernen in dieser Schrift den großen, weitschauenden Naturwissenschaftler und den über die Grenzen der Wissenschaft hinausgreifenden Menschen kennen. Öfters streifen die Gedanken Mayers die Philosophie der Naturwissenschaft, so z. B. in den Versuchen, die Aufgaben der Naturwissenschaft oder die Anwendung der Mathematik auf die wirkliche Welt zu verstehen. Ob sich nicht bei Mayer noch deutlicher eine ontologische Einstellung aufweisen ließe, aus der heraus die Entdeckung des Energieprinzips erfolgte?

Bonn.

Prof. Dr. Aloys Müller.

Kneser, Adolf, o. ö. Prof. a. d. Univ. Breslau, *Das Prinzip der kleinsten Wirkung von Leibniz bis zur Gegenwart. (Wissenschaftliche Grundfragen, her-*

ausgeg. von R. Hönigswald in Breslau, Heft IX.) B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1928. 70 S.

Die Knesersche Arbeit fällt in ein gerade in der Gegenwart sehr entwickeltes fruchtbares Sondergebiet wissenschaftlicher Forschung, nämlich in das Gebiet der Geschichte der exakten Wissenschaften. Auf der Tagung für philosophische Propädeutik im Juni 1931 ging die Diskussion darum, ob man bei philosophischen Grundfragen der exakten Naturwissenschaften nur vom Problem selbst oder auch von der Geschichte des Problems aus anfangen könne. Die Arbeit beweist, daß für den Wissenschaftler auch der zweite Weg gangbar ist. Kneser hebt scharf den logischen Unterschied zwischen Newtons klassischer Methode physikalischer Forschung, aus der Gegenwart und der Vergangenheit die Zukunft zu bestimmen, und Leibniz' Methode der Finalen heraus. Im folgenden zeigt er, wie durch Leibniz' Theologie das „Prinzip der kleinsten Wirkung“ einmal rückwärts in Platons Idealismus seine Wurzeln und andererseits vorwärts in Kants Kritik der Urteilskraft seine höchste Vollendung hat.

Die Fruchtbarkeit des Prinzips auch für die Mathematik, z. B. die Entdeckung der Variationsrechnung, und die endgültige wissenschaftliche Bearbeitung der im Briefwechsel zwischen Leibniz und Bernoulli aufgeworfenen Forderung, das Prinzip auf die Bewegung von Massenzentren, die unter besonderen Bedingungen stehen, anzuwenden, schildert Kneser in reizvoller Weise Seite 15. Die endgültige Lösung gab freilich nicht Leibniz, sondern erst Leonhard Euler. Aber schon Leibniz bewältigte richtig mit Hilfe seines Prinzips und mit Hilfe der von ihm entdeckten Integralrechnung das Problem, die Gleichung der Brachistochrone aufzustellen (S. 21).

Die Arbeit von Kneser ist für Philosophen und Mathematiker gleich lesenswert, bleibt sie doch weder im Historischen noch im Mathematischen stecken. Der bekannte Breslauer Mathematiker beleuchtet vielmehr außerordentlich scharfsinnig die Bedeutung des Prinzips für die großen Philosophen, insbesondere für Kant, aber auch für die neueren Mathematiker und Naturwissenschaftler, Einstein, Weyl und Hilbert. Sehr interessant sind für die Neukantianer die sich hierbei ergebenden Untersuchungen über die inneren Zusammenhänge zwischen Kant und Leibniz (z. B. S. 43ff.) und die Betrachtungen über den inneren Zusammenhang der Kritik der Urteilskraft und der reinen Vernunft.

Berlin.

Dr. Victor Henry.

Kottje, Friedrich, Erkenntnis und Wirklichkeit. Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der organischen und anorganischen Natur. (Beihefte zu den Ann. d. Phil. und phil. Kritik 2.) Meiner, Leipzig 1926. 185 S.

Am meisten liegt dem Verfasser der Kampf gegen den Intellektualismus am Herzen, gegen alle jene Theorien, die in der Erkenntnis eine kalte, seelenlose Abspiegelung der Welt sehen. Dem setzt er eine metaphysische Erkenntnistheorie entgegen, die das Subjekt innerlich, metaphysisch auf das Objekt angelegt sein läßt. Erkennen ist Wechselwirkung. Im Sinne dieser Theorie muß er schon die Materie wenigstens dynamisch auffassen. Er sieht in ihr aber sogar einen biozentrischen Aufbau, d. h. eine Ordnung, die durch stufenweisen Aufbau der Energien der vitalen Energie das Feld bereitet. Die Sphäre der Erkenntnis wird in dieser Schrift völlig ihrer Eigenart beraubt, sie geht ganz im Biologischen und Physischen unter.

Bonn.

Prof. Dr. Aloys Müller.

Lehr, Erwin, Prof. a. d. Techn. Hochschule in Brünn, Atomismus und Kontinuitätstheorie in der neuzeitlichen Physik. (Wissenschaftl. Grundfragen VI.) B. G. Teubner, Leipzig, Berlin 1926. 82 S.

Das Physikalische, von dem die Schrift ausgeht, ist heute überholt. L. sagt: „Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Theorien (des Atomismus und der Kontinuität) liegt natürlich in der Postulierung bzw. in der Ablehnung letzter, in sich unveränderlicher, räumlicher Bausteine“ (63f.). Die neueste Physik hat in der Wellentheorie der Materie diese Auffassung der Diskontinuität aufgegeben und eine eigenartige Verschmelzung beider Theorien durchgeführt. Was das Philosophische

angeht, meint der Verf. selber (Vorw.), daß er, „was die methodologisch-erkenntnistheoretischen Fragen betrifft, bestenfalls als ein philosophisch einigermaßen gebildeter Laie gelten kann“. Besseres läßt sich nicht darüber sagen.

Bonn.

Prof. Dr. Aloys Müller.

Ramsey, F., *The Foundations of Mathematics.* Kagan Paul, London 1931. 292 S.

Diese interessante Sammlung der wichtigsten Arbeiten des jungen Cambridger Philosophen und Mathematikers, der leider im Alter von 27 Jahren einer Krankheit zum Opfer gefallen ist, enthält Proben einer fruchtbaren und originellen Forschung. Die Untersuchung z. B., die den Grundlagen der Mathematik gewidmet ist, versucht, die Grundbegriffe der „Principia Mathematica“ von Russel und Whitehead herauszuarbeiten und sie gleichzeitig von ihren wichtigsten Fehlern zu befreien. So ersetzt er z. B. das Axiom von der Reduktibilität und das Multiplikationsaxiom durch eine elastischere Typenlehre. Seine Abhandlung über die mathematische Logik schildert den Fortschritt dieses Zweiges der Logik seit den Principia Mathematica und unterwirft den Formalismus Hilberts und den Intuitionismus Brouwers einer gründlichen Kritik. Indessen ist es interessant, daß der Autor von seinen eigenen Aufstellungen über das Axiom der Unendlichkeit nicht befriedigt war, und daß er sich später unter Annäherung an die Theorie Brouwers zum Finitismus bekehrt hat. Sein Versuch über die Universalien will dartun, daß zwischen den besonderen und allgemeinen Ideen kein wirklicher Unterschied besteht, sondern nur ein Gradunterschied in der logischen Konstruktion. Diese besonderen Thesen, wie auch die Ansichten, die er über das Urteil, die Kausalität, die allgemeinen Sätze, die Wahrscheinlichkeit und über die Erkenntnis entwickelt, zeigen einen tiefdringenden Geist und eröffnen ein weites Feld der Untersuchung über die aktuellsten Fragen der mathematischen Philosophie.

London.

Prof. T. Greenwood.

Reichenbach, Hans, Dr., a. o. Prof. a. d. Univ. Berlin, *Von Kopernikus bis Einstein.* Ullstein („Wege zum Wissen“), Berlin 1927. 122 S.

Die flüssig geschriebene Arbeit des bekannten Verfassers, der an der axiomatischen und philosophischen Grundlegung der Relativitätstheorie erheblichen Anteil gehabt hat, gibt einen auch dem Laien verständlichen Überblick über das Werden des physikalisch-astronomischen Weltbildes seit den Tagen des Kopernikus. Seine Darstellung der Einsteinschen Gedanken beschränkt sich daher auf das, was dem Nichtphysiker von ihnen verständlich sein kann. Leider hat dies an mehreren Stellen zu kleinen Ungenauigkeiten geführt, die wohl hätten vermieden werden können. So sind z. B. (vgl. S. 52) bei dem berühmten Michelsonschen Versuch sehr wohl Interferenzstreifen beobachtet worden, aber ihre Verschiebung beim Umorientieren des Apparates konnte nicht nachgewiesen werden. Doch sind das schließlich Kleinigkeiten, die bei einer ersten Einführung übersehen werden können und die durch die Vorzüge des Heftes, durch die Klarheit und Eleganz der Darstellung voll aufgewogen werden.

Berlin-Lichterfelde.

Dr. Ewald Sellien.

Ungerer, Emil, Prof. a. d. Techn. Hochschule Karlsruhe, *Die Regulationen der Pflanzen.* (Monographien aus dem Gesamtgebiet der Physiologie der Pflanzen und der Tiere, 10.) 2., erweiterte Auflage. Springer, Berlin 1926. XXIV, 363 S.

Das überaus scharfsinnige und gelehrte Werk des philosophischen Botanikers entwickelt, klärt und systematisiert, von Kants Kritik der Urteilskraft ausgehend, Grundbegriffe der Biologie. Diese — und zwar ganz ebensowohl die mechanistische wie die vitalistische (S. 31 ff., 302, 307) — wird von der Kategorie der Ganzheit beherrscht. Denn der Organismus ist (S. 305): „ein Naturding . . ., bei dem ein großer Teil der Vorgänge so verläuft, daß sie die Erhaltung der Ganzheit dieses Naturdings bedingen oder zur Erzeugung und Erhaltung von Naturdingen derselben Art führen“. Eben diese Vorgänge nun bei Pflanzen sind das Thema des Buches; sie zerfallen in zwei Hauptgruppen; die einen, die das normale Leben beständig beherrschen, heißen „Harmonien“; die anderen, durch die gestörte Ganzheit wiederhergestellt wird, „Regu-

lationen“: eine Scheidung freilich, die nicht völlig scharf sein kann, weil ja die Grenze zwischen „Normal“ und „Unnormal“ verschwimmt (S. 52, 76f., 82ff., 302). Die herzustellenden Ganzheiten nun sind entweder solche der Form oder der Funktion oder der Bewegung; und die Mittel der Herstellung können in Neubildungen von Formen oder in physiologischen Anpassungen bestehen. Daraus ergeben sich dann die Unterabteilungen sowohl der Harmonien wie der Regulationen; aber die unermüdliche Zergliederung der Begriffe geht sogar noch weiter. Jeder Begriff nun wird mit einer Fülle von Beispielen illustriert; man erhält den Eindruck, daß für die verschiedenen Arten insbesondere der Regulation der Verfasser ungefähr allen heute verfügbaren Wissensstoff zusammengetragen habe. So wird das Buch zu einem wahren Schatzhaus pflanzenphysiologischer Forschung, in das der Naturphilosoph, der nach botanischen Tatsachen sich herstellender Ganzheit sucht, nur hineinzugreifen braucht.

Berlin.

Prof. Dr. Julius Schultze.

Wenzl, Aloys, Dr. Privatdoz. a. d. Univ. München, *Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart*. (Wissenschaft und Bildung Bd. 261.) Quelle u. Meyer, Leipzig 1929. 134 S.

Das Bändchen enthält im ersten Teil eine klare und gemeinverständliche Darstellung der beiden Hauptentwicklungsrichtungen der modernen theoretischen Physik, von denen die eine durch die Relativitätstheorie, die andre durch die Quantentheorie bestimmt wird. Den Inhalt des zweiten Teiles bildet die Beantwortung der beiden Fragen nach der erkenntnistheoretischen Zulässigkeit der Theorien und nach ihrer Bedeutung für unser Weltbild und unsere Weltanschauung. Der naturphilosophische Gehalt der Theorien wird dabei in einer allgemein faßlichen Form herausgeschält, darüber hinaus werden neue auch den Fachmann zum Denken anregende Aspekte gegeben. Die vom Verfasser in Anlehnung an Driesch getroffene kritische Unterscheidung zwischen Maßraum und wesenhaft erschautem Raum, von denen der letzte mit dem Naturraum zusammenfallen soll, widerspricht allerdings der relativitätstheoretischen Grundanschauung. Die Behauptung der Relativitätstheorie und m. E. begründete Behauptung geht doch gerade dahin, daß die Geometrie der wirklichen Welt tatsächlich nichteuklidisch sei und die nichteuklidische Metrik des Naturraumes durch die Erfahrung festgestellt werde und nicht, wie man nach der Ansicht des Verfassers sagen müßte, durch Meßresultate vorgetäuscht werde. — Auf die erst in einer metaphysischen Sphäre lösbare Diskrepanz zwischen der Relativitätstheorie und einer mit indeterministischen Folgerungen durchsetzten Quantentheorie hat der Verfasser m. W. als erster aufmerksam gemacht. Aber muß man der von einigen Physikern propagierten Auflöckerung des Kausalgesetzes unbedingt beipflichten? — Fraglich scheint mir auch, ob durch die Hypothese, daß alle Realität ihrem Wesen nach letztlich psychisch sei, die Einführung der Zeit als eines wesentlich realen Merkmales tatsächlich unabweisbar gefordert wird und ob dann eine antinomienfreie, weltanschauliche Synthese überhaupt möglich ist.

Diese Einwände sollen aber dem Wert des Büchleins keinen Abbruch tun, das anregend wirkt, auch wenn oder vielleicht gerade weil man nicht allen metaphysischen Ausblicken im letzten Abschnitt wird zustimmen können.

Berlin.

Dr. Max Faerber.

V. SPRACHPHILOSOPHIE

Ammann, Hermann, Prof. a. d. Univ. Innsbruck, *Die menschliche Rede, sprachphilosophische Untersuchungen*, II. Teil: *Der Satz*. Schauenburg, Lahr i. B. 1928, VI, 199 S.

Der Ref. hat über den 1925 erschienenen ersten Teil des vorliegenden Werkes 1927 in den Kant-Studien (Bd. 32, S. 400) berichtet. Er hat sich damals darauf beschränkt, das methodische Verfahren des Verf. anzugeben, glaubte dagegen mit einem endgültigen Urteil zurückhalten zu müssen, bis der zweite Teil des Werkes erschienen sein würde. Dieser zweite Teil entspricht nun gerade in methodischer Hinsicht nicht ganz den Erwartungen, mit denen man nach dem ersten Teil und einer diesem voraus-

gegangenen kleinen sprachphilosophischen Schrift des Verf. an die Lektüre des Hauptwerkes herangehen durfte. Er enthält nämlich, wie der Verf. im Vorwort selbst zugibt, mehr eine lose Aneinanderreihung einzelner Abhandlungen als eine fortschreitende systematische Untersuchung. Dieser vielleicht etwas fragmentarische Charakter des Werkes mag darauf zurückzuführen sein, daß es dem Verf. zunächst darauf ankam, die Sprachphilosophie aus der Enge einer rein logistischen und intellektualistischen Auffassungsweise herauszuführen und den sprachphilosophischen Bemühungen der Gegenwart neue Bezirke und neue Betrachtungsweisen zu erschließen. Was ihm vorschwebt, das ist eine umfassende Typologie der sprachlichen Äußerung, die alle rationalen und irrationalen Ausdruckformen des sprachlichen Sinnes zu erfassen und zu begreifen sucht. Im Verfolg dieses Unternehmens gelingt es dem Verf. wirklich, die praktische Mitteilungsform der Sprache von der teilnahmeheischenden Äußerung und diese wieder von dem magischen Ausdruck, der poetischen Gestalt und der theoretischen Bedeutung des sprachlichen Sinnes begrifflich zu scheiden. Diese antiintellektualistische Haltung kommt nun bei der Darstellung der Beziehungen von Logik und Sprache besonders deutlich zum Ausdruck. So bemüht sich der Verf., die grammatischen Formen des Satzes von dem theoretischen Sinn des logischen Urteils scharf zu scheiden. Man kann ihm darin nur beistimmen. Denn wie die Logik, um das theoretische Wesen des Urteils wirklich verstehen zu können, von einer metagrammatischen Subjekt-Prädikats-Theorie auszugehen hat (Lask), so muß die Sprachwissenschaft für eine vorlogische Auffassung der grammatischen Formen eintreten, wenn sie zu einer Einsicht in den sprachlichen Sinn dieser Formen gelangen will. Wenn man also dem Verf. in prinzipieller Hinsicht durchaus zustimmen muß, so kann man nun doch nicht verkennen, daß seine Ausführungen im einzelnen sehr oft einer Korrektur bedürftig sind. So ist es nicht zu verstehen, daß er die theoretische „Feststellung“ von der Urteilssphäre ausschließen und die „Wahrnehmung“ nicht als Gegenstand einer theoretischen Beurteilung gelten lassen möchte. Daß sich diese Ansicht des Verf. mit gesicherten logischen Ergebnissen in Widerspruch befindet, hat J. Stenzel in einer scharfsinnigen Auseinandersetzung mit Ammann (*Philosophischer Anzeiger*, 3. Jahrgang, S. 179ff.) bereits dargetan. Davon aber abgesehen enthält die Schrift des Verf. so viel Neues und Bemerkenswertes, daß man ihm dankbar sein muß für die Anregungen, von denen zu hoffen und zu wünschen ist, daß sie nicht ohne Einfluß auf die Diskussion sprachphilosophischer Probleme bleiben werden.

Tübingen.

Dr. Friedrich Kreis.

Fiesel, Eva, *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1927. 259 S.

Die Geschichte der Sprachphilosophie liegt noch so im argen, daß man eine umfangreiche Arbeit über die Sprachphilosophie der deutschen Romantik auch dann aufs freudigste begrüßen mußte, wenn sie nicht die Vorzüge besäße, durch welche die Arbeit der Verf. ausgezeichnet ist. Mit einer großen Belesenheit und einem feinen Verständnis für das Wesen der Sprache ausgestattet, hat es die Verf. verstanden, in einer ungemein gewandten Darstellung ein sehr anschauliches Bild von der Sprachphilosophie der deutschen Romantik zu entwerfen. Sie ist dabei in besonders dankenswerter Weise auf die geschichtliche Entwicklung der sprachphilosophischen Anschauungen innerhalb der Romantik eingegangen, die sie von der transzendentalen Frühromantik über die von Schellings Identitätsphilosophie beeinflusste „organologische“ Romantik bis zu dem Aufgehen der romantischen Sprachphilosophie in der empirischen Sprachwissenschaft und der Sprachauffassung des Jungen Deutschland verfolgt. Diese Darstellung begnügt sich jedoch keineswegs damit, die theoretischen Anschauungen der Romantiker vom Wesen der Sprache aufzuzeigen, sie geht vielmehr darüber hinaus auch auf die Funktion ein, die die Sprache im Leben und der Dichtung der Romantiker ausgeübt hat, wobei die feinsinnige Interpretation der Verf. die Schule Fritz Strichs erkennen läßt.

Wenn nun trotz der offenbaren Vorzüge, die die Arbeit der Verf. besitzt, die Darstellung der sprachphilosophischen Problemgeschichte nicht ganz befriedigen kann, so mag das wiederum auf die Abhängigkeit der Verf. von der Begriffsbildung Fritz Strichs zurückzuführen sein. Denn wie dieser kontrastiert sie Klassik und Romantik

mit Hilfe der Begriffe „Vollendung“ und „Unendlichkeit“. Diese Kategorien besitzen nun aber bei der für sie charakteristischen Vermengung eigentlich stilgeschichtlicher und prinzipiell philosophisch-ästhetischer Gesichtspunkte etwas so Unbestimmtes, daß sich die prinzipielle Seite der sprachphilosophischen Problematik mit ihrer Hilfe kaum erhellen läßt. Die Unzulänglichkeit dieser Begriffsbildung wird denn auch bei der von der Verf. vollzogenen Einordnung der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts in den klassischen Geist von Weimar besonders deutlich. Denn mit dieser Einordnung ist über die Sprachphilosophie Humboldts überhaupt nichts Wesentliches ausgesagt. Es ist vielmehr für die Sprachphilosophie Humboldts charakteristisch, daß in ihr die verschiedensten Denkmotive zusammentreffen, wobei die von Schelling abhängige „organologische“ Auffassung stark in den Vordergrund tritt, wenn sie auch teils von kritischen Gesichtspunkten, teils von Einsichten sprachempirischer Art ständig modifiziert und korrigiert wird. Würde die Verf. die Sprachphilosophie Humboldts, die sie nur im Vorbeigehen erwähnt, in den Zusammenhang ihrer problemgeschichtlichen Darstellung gestellt haben, dann hätte sie vielleicht aus der Analyse Humboldts die sachlichen Gesichtspunkte gewinnen können, die für eine adäquate Auffassung der sprachphilosophischen Probleme geeigneter gewesen wären als die doch etwas vagen und vieldeutigen Begriffe der klassischen und romantischen Form.

Wie gegen die Darstellung der Verf. so lassen sich nun auch gegen die mit dieser Darstellung verbundene Wertbeurteilung Bedenken nicht wohl unterdrücken. Die Verf. überschätzt ohne Zweifel die an sich wertvollen Anregungen, die die Sprachforschung Friedrich Schlegel zu verdanken hat, wie sie umgekehrt die hervorragende Bedeutung August Wilhelm Schlegels stark unterschätzt. Es ist heute wirklich nicht mehr zulässig, Friedrich Schlegel als den produktiven genialen Forscher, seinen Bruder August Wilhelm aber als einen an schöpferischen Ideen armen Empiriker darzustellen. Denn nicht erst vom Standpunkt moderner Sprachwissenschaft aus erscheint Friedrich Schlegels Schrift „Über die Sprache und Weisheit der Indier“ als bloße Anregung, sondern bereits von dem von August Wilhelm Schlegel, Bopp und Wilhelm von Humboldt erreichten Niveau aus hat man in dieser Schrift ein zwar glänzendes und bahnbrechendes Programm, aber auch nicht mehr zu erblicken. Man mag daher das Eigenrecht der philosophischen Betrachtungsweise den Aufgaben der empirischen Sprachwissenschaft gegenüber noch so sehr betonen, so läßt sich doch nicht verkennen, daß die wahre Bedeutung der Romantik für die Erforschung der Sprache mehr in der aus der romantischen Bewegung hervorgegangenen Sprachwissenschaft, deren erste Blüte eben Männern wie Bopp, August Wilhelm Schlegel und Wilhelm von Humboldt zu danken ist, als in den spekulativen Ideen eines Friedrich Schlegel liegt.

Mit großem Scharfsinn hat die Verf. die Bedeutung erkannt, die in den sprachphilosophischen und sprachwissenschaftlichen Bemühungen der Romantik der Kontroverse über die Entstehung der Flexion zukommt. In ihrer Beurteilung dieser Kontroverse kommt jedoch, wie mir scheinen will, wiederum ihre Abneigung gegen die empirische Sprachwissenschaft und ihre Vorliebe für die Ideen Friedrich Schlegels deutlich zum Ausdruck. Im Gegensatz zu der Verf. betrachte ich es als das prinzipiell bedeutsamste Moment dieser Streitfrage, die in dem Briefwechsel zwischen Wilhelm von Humboldt und August Wilhelm Schlegel ihre klassischen Formulierungen gefunden hat, daß Humboldt, dessen organischer Sprachauffassung die Flexionstheorie Friedrich Schlegels eigentlich entsprochen haben mußte, aus einer gewissenhaften Prüfung und Beurteilung des empirischen Sachverhaltes heraus sich im wesentlichen auf die Seite Bopps stellte und damit seine Bereitschaft zeigte, seine konstruktive Sprachauffassung zu modifizieren, sobald das Gewicht der empirischen Tatsachen eine solche Korrektur notwendig machte.

Tübingen.

Dr. Friedrich Kreis.

Koschmieder, Erwin, Privatdozent a. d. Univ. Breslau, Zeitbezug und Sprache, ein Beitrag zur Aspekt- und Tempusfrage. (Wissenschaftliche Grundfragen, Philosophische Abhandlungen, herausgeg. v. R. Hönigswald, H. XI.) Teubner, Leipzig-Berlin 1929. 86 S.

Sowohl von philosophischer wie von sprachwissenschaftlicher Seite wird heute immer mehr der Erkenntnis Ausdruck verliehen, daß logische und grammatische Kategorien in ihrem Bedeutungsgehalt stark differieren, daß daher die Logik „metagrammatisch“

verfahren muß, wenn sie den spezifisch logischen Sinn ihrer Formen erfassen will, während umgekehrt die Grammatik von jeder rein logischen Bestimmung zu abstrahieren hat, wenn sie die spezifisch sprachliche Bedeutung der grammatikalischen Kategorien nicht verfehlen will. Wie richtig diese Erkenntnis ist, das läßt sich vielleicht am besten illustrieren an der Diskrepanz, die besteht zwischen der logischen und erkenntnistheoretischen Funktion des Zeitbegriffes und den konkreten Zeitvorstellungen, die in den formalen Kategorien der Grammatik sprachlichen Ausdruck gefunden haben. Die Sprache hat nämlich vor allem da, wo sie wie in den indogermanischen Sprachen das eigentliche „Zeitwort“, das Verbum zu einer reichflektierten Ausbildung gebracht hat, der Zeit nicht in ihrer logischen Relation, sondern in konkreten, anschaulichen Zeitvorstellungen, in gewissen „Zeitqualitäten“ Ausdruck verliehen, die den noch durchaus vorlogischen Kategorien der „Tempora“ und der „Aktionsarten“ ihren spezifisch grammatikalischen Charakter aufprägen. Den Sinn dieser grammatikalischen Kategorien präzise herauszustellen, kann also nicht einer logischen Deduktion gelingen, sondern nur einer eindringlichen sprachgeschichtlichen Analyse, die den individuellen Bedeutungsgehalt der sprachgeschichtlichen Formenwelt zu eruieren sucht und die sich dabei bewußt bleibt, daß die gleichen formalen Bildungsmittel in verschiedenen Sprachen ganz verschiedenen grammatikalischen Zwecken dienen können, und daß umgekehrt verschiedene formale Bildungen dieselbe grammatikalische Funktion auszuüben vermögen. Dieser Sachverhalt schließt natürlich nicht aus, daß die konkrete Bedeutung und die individuelle Eigenart der sprachgeschichtlichen Kategorien gerade dann besonders deutlich wird, wenn man diese Kategorien in ihrer historischen Mannigfaltigkeit von der abstrakten Eindeutigkeit rein logischer Bestimmungen abhebt, wie denn auch umgekehrt gerade die Einsicht in die konkrete, historisch bedingte Bedeutungsfülle der grammatikalischen Kategorien den Blick dafür schärfen mag, daß die logischen Bedeutungen in einer durchaus „metagrammatischen“ Region gelegen sind.

Das ungefähr sind die methodischen Voraussetzungen, von denen aus der Verf. der vorliegenden Schrift eines der interessantesten Probleme der historischen Grammatik zu erhellen gesucht hat: das Problem des Bedeutungsgehaltes der „Tempora“ und der „Aktionsarten“. In einer knappen, aber sehr aufschlußreichen und daher dankenswerten Untersuchung hat er den eigentümlich qualitativen Gehalt der in den grammatikalischen Kategorien niedergelegten Zeitvorstellungen zu bestimmen gesucht. Er hat dabei ein reiches Material nicht nur aus seinem engeren Fachgebiet, der slawischen Philologie, sondern auch aus den übrigen indogermanischen Sprachbezirken sowie aus der semitischen Philologie zusammengetragen und verarbeitet zu einer semasiologischen Studie, durch die das Bedeutungsproblem der grammatikalischen Kategorien der „Zeit“ nicht unwesentlich gefördert wird.

Tübingen.

Dr. Friedrich Kreis.

Schmidt-Rohr, Georg, Die Sprache als Bildnerin der Völker. Eine Wesens- und Lebenskunde der Volkstümer. Eugen Diederichs, Jena 1932. 418 S.

Das von Schmidt-Rohr vorgelegte Buch hat zunächst die Absicht, in allen Deutschen ein lebendigeres Bewußtsein dafür zu wecken, was die deutsche Sprache unserem Volkstum bedeutet. Aus solchem Wissen soll den Millionen von Deutschen in den Grenzgebieten und im Auslande, die in ihrem Sprachentum hart bedroht sind, die Bereitschaft zum Ausharren in ihrer Muttersprache gestärkt werden.

Trotz dieser volkspolitischen Zielsetzung wächst dies Buch aber weit hinaus über die kulturpolitische Tagesliteratur. Auch die Erkenntnistheorie, die Logik, die Sprachphilosophie werden sich auf das ernsteste mit den Schmidtschen Gedanken zu beschäftigen haben und daraus die wertvollsten Anregungen für fruchtbare Weiterarbeit empfangen.

Die Grundthese des Buches ist nicht neu; es wird mit Fichte und Wilhelm von Humboldt behauptet, daß die geistig-seelische Verschiedenartigkeit der Völker aus der Verschiedenartigkeit ihrer Sprachen erwächst. Neu ist aber die Art der Beweisführung für diese Gedanken, die bisher wesentlich Behauptungen geblieben sind, überspitzte Behauptungen, wie man daraus glaubte schließen zu dürfen, daß sie geläufigen Vorurteilen widersprechen und nicht beweisbar scheinen. — Ehe gezeigt wird, daß eine besondere Sprache eine besondere geistige Haltung schafft, wird festgestellt, welches denn

überhaupt die Leistung der Sprache im Denkvorgang ist, welche Beziehungen zwischen Sprechen und Denken bestehen. Dieses große, klassische Problem der Erkenntnistheorie und der Logik wird in systematischem Gedankenbau und in eindringlicher Weise erörtert. Es erweist sich dabei, daß der Verfasser, gerüstet mit einer gründlichen Kenntnis der bisherigen Arbeiten von erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Seite, von eigenen Grundlagen her eine neue Lösung sucht.

Es würde hier zu weit führen, im einzelnen den Gedankengang des Buches darzustellen. Besonders hingewiesen sei nur auf die Klarlegung der funktionellen Beziehungen der Begriffe untereinander im Sprachganzen, im Satz, im Urteil. Dies dürfte das wissenschaftliche Kernstück der Abhandlung sein. Über die jüngst von John Ries vorgelegte Wesensbestimmung des Satzes, die das Beste aller bisherigen Bemühungen zu nutzen und zu überholen unternimmt, dürfte Schmidt-Rohr weit hinausgekommen sein. Das Geheimnis seines Erfolges beruht wesentlich darauf, daß seine Grundfragestellung gegenüber der Sprache nicht allzu philologisch bleibt: Was ist Sprache?, sondern daß er in mehr dynamischer, biologischer, soziologischer Betrachtungsweise fragt: Was leistet Sprache? Er betont dabei besonders, was die Sprache, die Sprachgemeinschaft schon im Sprecher geleistet hat, bevor er spricht und urteilt. Es wird uns in fast überraschender Weise deutlich gemacht, in welchem Maße und in welcher Weise das Sprache-gehört- und -gesprochen-Haben die Vorbedingung für das aktuelle Sprechen und Urteilen ist.

Die Einschränkung der Weite der Begriffe im Satz zu engeren und engsten Vorstellungen nennt Schmidt „Abengung“. Er zeigt, wie sich der Satz für die erkenntnistheoretische Betrachtung unter zwei Gesichtspunkten sehen läßt, als „Satz an sich“ und als „Satz für dich“, und welche Rolle im Verstehen des „Satzes an sich“ als „Satz für dich“ die „eigenschöpferische Ergänzung“ spielt, welcher Bewegungsraum ihr bleibt nach der jeweiligen Art und Zahl der Begriffe des Satzes.

Die erkenntnistheoretisch-sprachkritische Grundlegung dieser Volkslehre widerspricht einer ganzen Reihe von geläufigen Lehrmeinungen unserer Universitätsphilosophie, die sich darum mit dieser weit ausholenden und tiefgreifenden sprachkritischen Erkenntnistheorie gründlich auseinanderzusetzen haben wird.

Leo Weißgerber hat in seinem hochbeachtlichen Buch „Muttersprache und Geistesbildung“ den Kampf der „Neuromantiker“ für eine erneuerte philosophische Betrachtung von Sprachfragen eröffnet. „Die Sprache als Bildnerin der Völker“ tritt hinter seine Fahne und dürfte dem Angriff dieser Gruppe eine starke Kraft geben.

Auch der Soziologe, der Historiker und Staatswissenschaftler werden aus dem Schmidtschen Buch fruchtbare Anregungen empfangen. Es erschien allzuoft als „schuldhaftes Schwäche des Denkens, wenn es nicht glückt, wesentlichere, bedeutsamere, entscheidendere Kennzeichnungen und Unterscheidungsmerkmale der mit einem so wichtigen, schwerwiegenden Wort „Volkstümer“ genannten Gebilde zu entdecken, als es dieses so ganz augenscheinlich doch nur sehr äußerliche Merkmal der Sprache ist. Man scheint nur einen Fingerabdruck von einer Persönlichkeit geben zu können, wo deren Charakterbesonderheit in Frage steht“ (S. 9). Es wird gegenüber dieser Unsicherheit der klaren, wir möchten sagen, endgültige Beweis geführt, daß die Sprache mit vollem Recht als wesentlichstes, als konstitutives Merkmal des „Volkes“ anzusehen ist.

Eine ganze Fülle von Büchern und Aufsätzen (Carl Petersen, Stavenhagen, M. H. Böhm) hat in allerneuester Zeit die Begriffe „Volk“ und „Nation“ zu klären versucht. Kennzeichnend für Schmidt-Rohrs-Antwort ist ihr Ausgehen von sprachkritischen Betrachtungen. Er führt die Antwort auf die Frage „Was ist ein Volk“ zunächst zurück auf die zwei Fragen: Was wird sprachgebräuchlich „Volk“ genannt? — und, was sollten wir im wissenschaftlichen Sinne „Volk“ nennen? Wir können gar nicht sagen, was ein „Volk“ ist, wir können nur einem besseren Sprachgebrauch das Wort reden, welches unter den vielen mannigfaltigen, sozialen Gebilden wir „Volk“ nennen sollten, wenn dieser Begriff eindeutig gebraucht werden soll, wenn immer gleiche Tatbestände einer berechtigten Forderung der Wissenschaft entsprechend die gleiche Benennung finden sollen. Erst nachdem in dieser Vorfrage eine willkürliche Entscheidung gefallen ist, kann nun gesagt werden, was ein Volk ist, welche in den Befunden der Welt selbst daseienden Eigenschaften immer schon aus dem Wesen der Dinge selbst mitgegeben sind, wo diejenigen Eigenschaften erscheinen, auf die hin eine willkürliche Benennung einer Menschengruppe mit dem Begriff „Volk“ vorgenommen wird.

Der übrige Inhalt des Buches sei noch in aller Kürze angedeutet. Die seelisch-sittliche Schädigung einer Bevölkerung durch Zweisprachigkeit wird nachgewiesen. Das Auseinanderwachsen der geistig-seelischen Eigenart der Völker trotz dem engeren Zusammenwachsen ihrer „Zivilisationssituation“, die Beziehungen zwischen Staat und Volkstum und zwischen Rasse und Sprache werden ausführlich und neue Klarheiten gebend erörtert. Die Selbstzersetzung der Volkskörper erscheint als ein sprachlich-geistiges Geschehen. Wenn der strenge Wissenschaftler der alten Generation wohl auch von vornherein eine gewisse Abneigung gegenüber den Bemühungen haben wird, Gegenstände, die für ihn bisher Stoff des sog. reinen Erkennens, der sog. reinen Wissenschaft waren, in politische, nationale Gedankengänge hineingestellt, ja mit einem politischen Temperament angepackt zu sehen, so wird und muß doch die neue Generation, die sich bewußt standortgebunden, wertgebunden fühlt, hier den Ansatzpunkt finden zu aus dem Leben geborener, dem Leben dienender Wissenschaft. Wir wollen nur wünschen, daß neben den Philologen, die Erlernung von Fremdsprachen zum Gegenstand ihres Forschens nehmen, diese neue Art von Philologen, die sich um die Spracherhaltung bemühen, nicht allzusehr im Hintergrunde bleibt.

Frankfurt (Oder).

Horst Grueneberg.

REDAKTIONELLE ERKLÄRUNG

Aus gegebener Veranlassung erklären wir Herausgeber der „Kant-Studien“, daß die Pan-Verlagsgesellschaft m. b. H., Berlin, in der Auswahl ihrer Autoren, insbesondere derjenigen für die Pan-Bücherei, Gruppe Philosophie, völlig selbständig ist. Wir müssen es deshalb ablehnen, wenn wir für Form und Inhalt dieser Schriften irgendwie in Anspruch genommen werden sollten.

Paul Menzer. Arthur Liebert.

SELBSTANZEIGEN¹

Apel, Max, Dr. phil., Einführung in die Gedankenwelt Josef Dietzgens, eine Kritik der materialistischen Weltanschauung. J. H. W. Dietz Nachf., Berlin 1931. 79 S.

Der „Arbeiterphilosoph“ Dietzgen, der von Marx als „unser Philosoph“ bezeichnet wurde, vertritt eine Lehre, die in mancher Hinsicht an Machs Positivismus anklängt. Es wird gezeigt, daß diese von Dietzgen und den Marxisten als dialektischer Materialismus etikettierte Philosophie in Wahrheit ein dialektischer Naturmonismus ist, der in den Begriff eines unendlichen Weltprozesses einmündet.

Faust, August, Privatdoz. a. d. Univ. Heidelberg: Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen. Erster Teil: Antike Philosophie (XIV, 460 S.). Zweiter Teil: Christliche Philosophie (VIII, 356 S.). C. Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1931 f.

Die Grundprobleme des Kritizismus werden von Kant als Möglichkeitsfragen formuliert. (Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Wie ist Mathematik möglich? Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich... Wie ist Freiheit möglich? usw.) Diese merkwürdige Formulierung weist unmittelbar zurück auf Christian Wolffs Definition der Philosophie als Möglichkeitswissenschaft (*scientia possibilem, quatenus esse possunt*), weiterhin aber auf Leibniz und damit auch auf die Hochscholastik des Mittelalters.

Auf welche Weise kommt es z. B. bei Thomas von Aquino und Duns Scotus zur Ausbildung des Begriffes von einer selbständigen Möglichkeit, d. h. vom logisch Möglichen (*possibile per se ipsum, possibile logicum*), da doch die gesamte Antike derartige Begriffsbildungen noch nicht benötigte? Diese Fragen will die vorliegende Arbeit durch systemgeschichtliche Untersuchungen beantworten. Der Hauptton liegt dabei im Altertum auf dem System des Aristoteles (Potentialität, Kontingenz, logische Möglichkeit u. dgl.) und dem der Stoiker (irrealer Urteilssinn und faktische Realität, Schicksal und Freiheit), ferner auf den Lehren Plotins (Existenzialproblematik der Seele, „mystischer“ Möglichkeitsgedanke). — Von christlichen Philosophen werden im II. Bande außer den großen Vertretern der Hochscholastik (Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquino und Duns Scotus) vor allem noch folgende Denker behandelt: Augustin (Zeit und Ewigkeit), Petrus Damiani (göttliche Allmacht), Anselm von Canterbury (ontologischer Gottesbeweis) und Nicolaus Cusanus (*Docta ignorantia*).

Die mannigfachen Variationen, in denen das Möglichkeitsproblem schon bei den wenigen, soeben herausgegriffenen Denkern auftritt, können in dieser Anzeige nicht einmal angedeutet werden. Als treibend in der Gesamtentwicklung erweist sich eigentlich nirgends eine rein formal-logische Konsequenzmacherei; sondern ontologische, ethische und religiöse Probleme sind es, die zur Hervorbringung des scheinbar „bloß“ logischen Möglichkeitsbegriffes geführt haben. Durch diese Tatsache werden auch die vorliegenden Untersuchungen immer wieder auf zentrale Weltanschauungsfragen hingelenkt; und deshalb darf diese Arbeit vielleicht auch bei solchen Lesern ein Interesse erwarten, welche selber an dem scheinbar so lebensfernen Möglichkeitsproblem unbeteteiligt zu sein glauben. In Wahrheit handelt es sich hier um ein höchst aktuelles Problem der Gegenwart, das merkwürdigerweise bisher noch nicht eingehender auf seine Vorgeschichte untersucht worden ist, obgleich man aus einer solchen systemgeschichtlichen Untersuchung auch rein systematisch sehr viel lernen kann.

Harms, Ernst, Zur Pädagogik der Psychologie. (Nr. 3 der Schriftenreihe der Schweiz. Psychol. Rundschau.) E. Birkhäuser, Basel 1931.

In dieser kleinen Schrift habe ich eine Skizze der pädagogischen Konsequenzen und ihrer Bedeutung zu geben versucht, wie sie sich ergeben, wenn man Psychologie nicht als Fachwissenschaft, sondern als Weltanschauung auffaßt. Diese Pädagogik der Psychologie gliedert sich mir in vier Hauptprobleme: 1. Konsequenzen der bis heute ja noch

¹ Die Abteilung „Selbstanzeigen“ erscheint hier zum letztenmal. Anm. der Schriftleitung.

längst nicht abgeschlossenen Fixierung des Erfahrungsumfanges und der Fehlerquellen der Sinneserfahrungen für die übrigen wissenschaftlichen und weltanschaulichen Bestrebungen. 2. Die Pädagogik des Gewißheitserlebnisses, das ich innerhalb der psychologischen Weltanschauung (wie es das Werterlebnis im Biologismus war) als die Grundlage des Wahrheitsbewußtseins betrachte. 3. Die Pädagogik des Typus, als die Grundlage des eigentlichen weltanschaulichen Verstehens, und 4. Die Pädagogik des fremdpsychischen Verstehens, das ich auf das von mir aufgestellte psychologische Gesetz des „zugrunde liegenden Dritten“ als basiert betrachte. Der Schluß der kleinen Arbeit bildet ein Ausblick auf die allgemeinen Konsequenzen der weltanschaulich aufgefaßten Psychologie für die Pädagogik der Fachwissenschaften und das allgemeine Erziehungssystem. Ich verweise auf meinen Vorschlag zur Universitäts-Reform, der darauf hinausläuft, den ganzen Hochschulunterricht in einen allgemeinen weltanschaulichen Kursus „Psychologicum“ und eine erst dann zu beginnende strenge Fachschulung zu gliedern.

Plachte, Kurt, Symbol und Idol. (Über die Bedeutung der symbolischen Form im Sinnvollzug der religiösen Erfahrung.) B. Cassirer, Berlin 1931. 145 S.

Das Problem eines angemessenen Verständnisses der Glaubenserfahrung ist so alt wie die lebendige Religion. Die Ansätze desselben gruppieren sich in der Gegenwart um den Schlüsselbegriff des Symbols. Die sog. „symbolische“ Auffassung mythischer und kultischer Lebensformen ist dabei freilich einem Mißverständnis ausgesetzt, welches die echte Glaubenserfahrung gröber verfälscht als der trockenste Buchstabenglaube. Es ist die Verflachung der religiösen Symbole zu leeren Zeichen der Konvention oder zum unverbindlichen Ausdruck des individuellen Erlebnisses. Es ist die Verwechslung des echten Symbols als einer notwendigen Existenzform des Geistes mit der „nur-bildlichen“ Allegorie auf der einen Seite sowie mit dem zufälligen Symptom eines gesteigerten Lebensgefühls auf der andern Seite, welche das symbolische Verständnis religiöser Lebensformen bedroht. — Die Theorie des Symbols vertritt dagegen die These, daß sich dem echten Symbolverständnis eine Tiefenschau erschließt, welche den Sinngehalt der Offenbarung in verbindlicher Form zur Darstellung bringt: Symbole sind diejenigen seinsmächtigen Gestalten der Wirklichkeit, in denen die Sinn-tiefe des menschlichen Daseins offenbar wird. — Die konkreteste Gestalt des Symbols ist die geschichtliche Existenz des Menschen selbst: der Mensch als Sinn-Träger. Das Symbol des Menschen ist die Existenzform des Geistes. — In dieser Fassung, nach welcher das endliche Dasein des Menschen als Träger eines unbedingten Sinnes verstanden wird, spricht sich die eigentümliche Paradoxie aller Glaubenszeugnisse aus. Die Paradoxie darf jedoch nicht mit dem Absurdum verwechselt werden! Die Paradoxie ist vielmehr die theo-logische Denkform, in welcher die Struktur des religiösen Symbols nachgedacht und gegen jedes magische Idol abgegrenzt wird. — Das religiöse Symbol ist stets konkrete Gestalt, jedoch so, daß in ihm die Grenze des endlichen Daseins offenbar wird. Das Symbol, das im Offenbarmachen der Grenze unseres Menschentums die Existenz des Menschen auf ihren Existenzgrund ausrichtet, steht dabei im Gegensatz zu jedem sei es ethischen, ästhetischen oder theoretischen Ideal. — Ich nenne den entscheidenden Grundzug des religiösen Symbols, welches in der Begrenzung des menschlichen Daseins auf dessen Ursprung im göttlichen Seinsgrunde hinweist, den Gestaltzug der Transzendenz. — Sobald aber dieser Bezug des Daseins auf den Existenzgrund jenseits seiner selbst sichergestellt ist, gilt es sich klarzumachen, daß die symbolischen Gestalten nur dann ihre Sinnfunktion erfüllen, wenn sie nicht in starrer „Jenseitigkeit“ der profanen Sphäre des „Diesseits“ gegenüberstehen, sondern wenn sie vielmehr die volle Lebensbreite der geschichtlichen Welt beherrschen. Das Zeugnis des Geistes entfaltet seinen Sinn nur, wenn es sich in den Bedeutungsreichtum der gesamten Kultur ausgliedert, dergestalt, daß das Ethos eines Menschentums den Anspruch des göttlichen Logos in seinem Denken, Tun und Fühlen repräsentiert.

MITTEILUNGEN

GEORG LASSON †

(geboren am 13. Juli 1862, gestorben am 2. Dezember 1932)

Als Georg Lasson am 13. Juli 1932 sein 70. Lebensjahr vollendete, beglückwünschten ihn die „Kant-Studien“ durch einen Aufsatz, der die wissenschaftliche Bedeutung dieses hervorragenden Philosophen, Theologen und Hegelforschers kennzeichnete (Kant-Studien Bd. XXXVII S. 314). Heute müssen wir unseren Lesern die traurige Mitteilung von seinem Hinscheiden machen. Er gehörte zu dem engsten Kreis der Freunde der Kant-Gesellschaft und der Mitarbeiter unserer Zeitschrift. Die Kant-Gesellschaft erleidet durch seinen Tod einen unersetzlichen Verlust.

Die Schriftleitung der „Kant-Studien“.

DER PHILOSOPHISCHE KONGRESS IM HAAG

zur Feier des 300. Geburtstages Spinozas vom 5. bis 10. September 1932

Von Professor Dr. I. Myslicki, Warschau

Spinoza als *vir oecumenicus* war der erste, der über den Schranken der Nationen stand. Darum gilt es, in seinem Namen die allgemein-menschliche Solidarität zu manifestieren. So las man in der Einladung der „Societas Spinozana“, die zur „Septimana Spinozana“ Gelehrte aus aller Herren Ländern, darunter auch den 88jährigen Sir Frederick Pollock, den Senior der Spinoza-Forschung, nach dem Haag gerufen hatte. Verschiedene europäische Regierungen, Akademien, Universitäten und Vereine hatten ihre Delegationen entsandt. Vertreter der verschiedensten philosophischen und weltanschaulichen Richtungen waren hier vereinigt: Römische Katholiken und Freidenker, Jesuiten, Protestanten, Juden und Freimaurer.

In dem Programm war eine Gedächtnisfeier und eine Reihe von acht wissenschaftlichen Sitzungen vorgesehen, dazu Ausflüge zu den Gedächtnisstätten. Die würdige Feier fand in dem gleichen Saale des Binnenhofes statt, in dem einst, zu Spinozas Lebzeiten, das Verdammungsurteil über den theologisch-politischen Traktat ausgesprochen worden war. Die alle Menschen vereinigende und versöhnende Kraft der Lehre Spinozas bildete das Leitmotiv aller Reden. Es war eine historisch wohlbegründete Paradoxie, wenn die Redner verschiedener Nationen das Verdienst oder Mitverdienst an der Hervorbringung Spinozas für ihr Volk in Anspruch nahmen. Der Franzose machte geltend, daß Spinoza beinahe in Frankreich geboren, der Deutsche, daß er beinahe ein deutscher Professor geworden wäre. Zugleich wetteiferte man im Nachweis des Einflusses, den Spinoza auf das Geistesleben der verschiedenen Völker ausgeübt habe und noch ausübe. Besonders erwähnt sei hier, daß Herr Dr. Bierens de Haan als Vertreter der Kant-Gesellschaft das Wort ergriff, um der inneren Unsicherheit unserer heutigen Kultur die geistige Überlegenheit Spinozas mahnend gegenüberzustellen.

Nach dieser Manifestation des Kosmopolitismus ging man zu wissenschaftlichen Referaten über, die in der „Domus Spinozana“ gehalten wurden. Sie waren programmgemäß drei Problemgebieten gewidmet, nämlich dem Verhältnis zwischen Physik und Metaphysik, dem Verhältnis zwischen Philosophie und Religion und den Fragen der Spinozaforschung. Zum ersten Problem sprachen Brunschvicg-Paris, Bachelard-Dijon und Clay-Amsterdam. Übereinstimmend wiesen sie darauf hin, daß die metaphysische Vertiefung der Physik im Sinne Spinozas unentbehrlich ist. Nicht übereinstimmend dagegen waren die Referate, welche das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion behandelten, obwohl sie übereinstimmend Spinoza als den Leitstern verherrlichten. Über dieses Verhältnis sprach Sassen-Nijmegen, kathol. Universität, natürlich vom thomistischen Standpunkt weitab vom Spinozismus. Und Verweyen-Bonn behauptete, daß Spinoza das höchste Ziel und Gut ganz wie der römisch-katholische Katechismus bestimmt, nur sei er dem Subjektivismus verfallen. Gebhardt-

Frankfurt a. M. schilderte Spinoza als den Vertreter der protestantischen Gegenreformation. Diesen Rednern gesellte sich der Inder Santayana-Rom, der Spinoza buddhistisch deutete. Dann führte Romao-Lissabon aus, daß jede vollständige Wirklichkeitsphilosophie, also auch die von Spinoza, die Religion einschließt, welche das Streben nach Vollkommenheit ist vom Drang zum Dasein in den niederen Organismen bis zum Schauen der Unendlichkeit im Mystiker. Wiederum Alexander-Manchester behauptete, daß Spinozas Philosophie an sich gar keine Religion ist und daß das in ihr vorhandene religiöse Moment seine individuelle Zutat ist. Noch weiter ging Edman-New York, welcher die Religion für eine Art Poesie erklärte, welche die Moral zum Inhalt hat. Schließlich führte Appuhn-Paris aus, daß keinerlei Mystik moralische und soziale Fragen zu lösen vermag, also der leidenden Menschheit nichts nützt, und daß, wie Spinoza lehrt, der Verstand allein das wahre Hilfsmittel ist.

Die dritte Gruppe der Referate brachte oft bedeutende Forschungsergebnisse. Tönnies-Kiel stellte Hobbes mit Spinoza zusammen, um viele Gemeinsamkeiten zu erweisen. Segond-Aix-en-Provence las aus seiner neuerdings erschienenen Spinoza-Monographie ein Kapitel vor, in dem er zeigt, wie die Arbeit des Glasschleifens die Weltanschauung Spinozas zum technischen Realismus gestaltete. Rava-Padua zeigte, daß bei Spinoza die Grundideen zu einer originellen durchaus modernen Pädagogik nachweisbar sind. Dunin-Borkowski-Koblenz führte aus, daß Spinozas Begriffe der Bewegung und Ruhe, der Masse und der Ausdehnung modern dynamischen Sinn haben, und er schloß mit der Behauptung, daß Spinoza, wenn er seine Ideen zur Physik ausgearbeitet hätte, dadurch noch berühmter geworden wäre als durch seine Metaphysik. Hoops-Heidelberg sprach vom Einfluß Spinozas auf mehrere berühmte englische Dichter. Rivaud-Paris wies nach, daß Spinoza den Begriff „essentia“ anders als Descartes, frei von theologischen Vorurteilen im modernen Sinn, geprägt hat. Ebbinghaus-Rostock betonte, daß Spinoza es als seine Pflicht betrachtete, die Notwendigkeit seiner Lehrsätze zu beweisen. Myslicki-Warschau führte aus, daß bei Spinoza die Gleichberechtigung der Materie mit dem Geiste im Gegensatz zur traditionellen Suprematie des Geistes auftritt, denn als Modell eines materiellen Dings diente ihm das Erzeugnis der technischen Arbeit; daraus ergab sich seine Theorie des Parallelismus und der neue Gottesbegriff. Polak-Groningen verglich Spinoza mit Kant.

Der Vorstand der „Societas Spinozana“ beschloß, alle 4 Jahre Kongresse im Haag zu veranstalten und die Referate des diesjährigen Kongresses im Druck zu veröffentlichen.

BERICHT ÜBER DEN KONGRESS ZUR FÖRDERUNG MEDIZINISCHER SYNTHESE UND ÄRZTLICHER WELTANSCHAUUNG IN MARIENBAD

14. bis 17. September 1932

Von Dr. Armin Müller, Weimar

Für die Grundeinstellung der wissenschaftlichen Medizin des 19. Jahrhunderts war es symptomatisch, daß erst verhältnismäßig spät in seiner 2. Hälfte die Lehre vom seelisch kranken Menschen neben den Disziplinen der körperlichen Medizin wissenschaftliche Legitimierung erhielt durch Errichtung psychiatrischer Kliniken mit eigenem Lehr- und Forschungsbetrieb, während die Irrenheilkunde zuvor meist in abgelegenen Anstalten ein Sonderdasein geführt hatte. Nicht weniger bezeichnend war, daß noch Anfang der neunziger Jahre die Heilbehandlung körperlicher Krankheitserscheinungen durch Hypnose von autoritativer Seite als Scharlatanerie verworfen wurde. Eben dieser späte Sproß am reichverzweigten Stamme der Medizin, die Psychiatrie, war nun gleichsam zum Amboceptor berufen zwischen der älteren somatischen Medizin einerseits und zahlreichen Geisteswissenschaften andererseits. Unter ihrem Einfluß haben sich zahlreiche Grenzgebiete entwickelt, so in jüngster Zeit noch die medizinische Psychologie, wie sie sich in den Schriften von Kretschmer, Schilder und in dem Handbuch von Birnbaum darstellt. Alles, was die „Wiederentdeckung der Seele“ für die körperliche Medizin bedeutet, hat mit zu dem gewaltigen Auf- und Umbruch in der gesamten medizinischen Wissenschaft geführt, der z. T. unter dem

Begriff der „Krisis in der Medizin“ verstanden wird. In formaler Hinsicht macht so die allzu starre Verfestigung in Einzeldisziplinen einer übergreifenden Elastizität und Beweglichkeit Platz; im Innern breitet sich immer stärker eine Wandlung der Denkstrukturen vor, so daß man wie in der Biologie so auch in der Medizin von einer geistigen Achsenverschiebung gesprochen hat. Im Hinblick hierauf hat der große Kliniker Matthes gleichsam prophetisch vor einem der angesehensten Kongresse die Frage gestellt: Sehen wir unser Forschungsgebiet noch mit den Augen Newtons an oder mit denen Goethes?

Von diesem Hintergrunde heben sich die Bestrebungen ab, die den Direktor der 1. medizinischen Klinik in Riga Prof. Sihle veranlaßten, einen Kongreß zur Förderung medizinischer Synthese und ärztlicher Weltanschauung in Marienbad zu veranstalten, nachdem bereits zwei Jahre vorher mit besonderer Unterstützung der Rigaer Universität in der Hauptsache von nordischen Hochschullehrern eine kleinere Veranstaltung vorausgegangen war. Über die Beweggründe Sihles orientiert am besten ein 1931 erschienener Aufruf zur Gründung einer internationalen Gesellschaft zur Förderung medizinischer Synthese (Dtsch. med. Wschr. 1931 Nr. 26); darin heißt es: „... Eine Verbindung der einzelnen medizinischen Teillehren zu einer logisch fundierten, übersichtlichen ärztlichen Weltanschauung ist daher die Forderung des Tages... Nicht eine Reform des Unterrichts, sondern eine Reformation des Geistes der Medizin ist notwendig. ... Die Medizin ist zu lange Zeit eine Wissenschaft nur der Oberfläche gewesen. Bis in die neueste Zeit beherrscht noch ein ziemlich naiver Realismus das wissenschaftliche Feld. Die Medizin ist eine Naturwissenschaft und soll es bleiben, aber sie soll wirklich eine Wissenschaft von der Natur des Menschen sein. Zur Gesamtnatur des Menschen gehört aber außer dem Energetisch-Stofflichen auch das Seelische und Geistige; zur Natur des Menschen gehört aber auch noch seine religiöse Haltung. Der Mensch als Persönlichkeit ist ein physisches und metaphysisches Problem zugleich. Die Gesamtpersönlichkeit ist einer Kugel vergleichbar, in welcher das Metaphysische im Menschen der Kern, das Physische, einer naturwissenschaftlichen Prüfung (im engeren Sinne) Zugängliche dagegen die Oberfläche ist, d. h. das Reale, das Konkrete. Alles Konkrete ist aber nicht per se da, sondern es ist eine Realisation vom Potentialen.“

Der Rahmen des Kongresses war so bemessen, daß etwa im Gegensatz zu den großen Tagungen Deutscher Naturforscher und Ärzte eine Bildung von Sektionen unterblieb, und der breitesten Durchdringung in Vortrag und Diskussion Raum gegeben war. Unter den Hauptreferenten und Diskussionsrednern waren die klinischen Disziplinen zum weit größeren Teil, die theoretischen Fächer sämtlich vertreten, und zwar überwiegend durch Ordinarien. Wie stark die Abgrenzungen in Fluß gekommen sind, geht daraus hervor, daß ein operativ tätiger Urologe (O. Schwarz-Wien) über medizinische Anthropologie im philosophischen Sinne, ein Pharmakologe (Starkenstein-Prag) über Instinkt und Intuition in der ärztlichen Forschung und in der ärztlichen Praxis referierte, daß ein Anatom (Poll-Hamburg), der über die Ordnung der Gene und ihre „Verfassung“ sprach, der Anregungen gedachte, die von Ehrenfels als dem Begründer der Lehre der Gestaltqualitäten ausgegangen sind. — Die Medizin und Biologie gehörten bis etwa zur Jahrhundertwende nach dem Bewußtsein ihrer tragenden Forscherpersönlichkeiten zu den traditionslosesten Wissenschaften. Getrieben von einem grenzenlosen Fortschritts- und Entwicklungsoptimismus, verflochten in unmittelbar gegebene Gegenwartsproblematik verlor die Forschung die Überschau über frühere Forschungsperioden und ihre Ideenwelt. Mit dem Wandel der Blickrichtung von der Analytik zur Synthese wurden nicht nur Brücken zu Querverbindungen geschlagen, sondern auch Längsverbindungen, die längst vergessene Fragestellungen wieder aufleben ließen. So spielte auf dem Kongreß in den Erörterungen über die Frage, ob es so etwas wie eine natürliche Heilkraft gäbe (Brugsch-Halle), der hippokratische Begriff der Physis eine wesentliche Rolle; das Referat über die Frage: Gibt es ein Heilprinzip? (nämlich ein bestimmtes überall anzuwendendes, etwa das homöopathische oder das allopathische) brachte einen geistvollen Exkurs durch die hauptsächlichsten Geschichtsperioden und Schulen der Medizin (Starkenstein-Prag). Vielfach war die Patentschaft des Aristoteles spürbar. Ob immer den Sprechern deutlich bewußt, bleibe dahingestellt, wie denn überhaupt vielfach, besonders in erkenntnistheoretischer Hinsicht, wohl unter dem Einfluß der positivistischen Erbschaft eine gewisse unkritische Naivität zum Ausdruck kam,

für die die Ideogenesis noch keineswegs zum Problem geworden ist; unmittelbare Wahrnehmung und Abstraktion auf Grund von wertbezogenem Denken (z. B. Begriff der Krankheit, der Bösartigkeit) wurden nicht immer hinreichend kritisch gesondert. Bei Erörterungen über die „persönliche Norm“ (Grote-Frankfurt) wurde durch Aufstellung des Begriffes der Responsivität den unmittelbaren Bedürfnissen des Klinikers gedient, jedoch wurden die metaphysischen Hintergründe jedes Normbegriffes kaum hinreichend in Ansatz gebracht. Noch immer ist das Dogma der sogen. wertfreien Naturwissenschaften im Schwange, während doch eine Biologie, die sich aller biologischen Werturteile wie Jugend, Alter, Entartung, Bösartigkeit, fremddienliche Zweckmäßigkeit usw. enthält, sich selbst aufgibt und zum Anhängsel der Wissenschaften vom Unlebendigen macht. — Daß der Begriff der Ganzheit allenthalben in Rede stand, ist selbstverständlich. Der kritische Vitalismus in der Prägung von Driesch fand hierbei im allgemeinen weniger Zustimmung, wohl weil gegenüber den logischen Beweisen der Unmöglichkeit einer Ableitung der Lebenserscheinungen vom Unlebendigen umgekehrt positive Beweisführungen für das „in Eigenkraft Stehen“ der vitalen Vorgänge, wie dies etwa in der Phänomenologie versucht wird, vermißt werden. Eingehend behandelte der Neurologe Goldstein-Berlin „das Ganzheitsproblem in der Lehre vom Organismus“. So wie Anatomie und Physiologie einschließlich Pathologie über die Vorstellung der Zelle als eines Elementarorganismus, als relativ selbständiger architektonischer Grundeinheit des lebendigen Körpers hinweggeschritten sind und die Zelle neben zahlreichen kleineren und größeren „Teilkörpersystemen“ (Heidenhains Synthesiologie oder synthetische Morphologie) nur noch von der Totalität des Gesamtorganismus und seiner besonderen Konstitution aus morphologisch und physiologisch bewerten, so vermag auch die Neurologie den Reflex höchstens noch als einen Grenzfall unter künstlich isolierenden Bedingungen, keineswegs aber mehr allgemein als die nervöse Elementarfunktion im integren Organismus anzusehen. Nur in extremer Versuchsanordnung sind isolierte Reflexmechanismen als Produkte künstlicher Abstraktion aufzeigbar. Tatsächlich reagiert die lebendige nervöse Substanz auf äußere Reize überwiegend mehr oder weniger in ihrer Totalität, so daß die je nach der Summe der Reize oder der Reizgestalten in unendlich variablen Intensitätsgraden abgestuften nervösen Erregungen sich gleichsam als „Figur“ vor dem „Hintergrund“ des nervösen Gesamtzustandes abspielen. — Auf die Bedeutung, die die Wandlungen der modernen Physik auch für die allgemeinen Voraussetzungen des biologischen Weltbildes gewonnen haben, wies der Internist v. Müller-Tübingen hin in einem Referat „Über die Stellung des Arztes zur Metaphysik“. Nach ihm verdienen die Vorstellungen Weyls über die Energie als eines „felderregenden Agens“, das in den Raum hineinwirkt, eine besondere Beachtung (wohl auch im Hinblick auf die in der Biologie zur Bedeutung gekommene Feldtheorie von Gurwitsch und von André). In ethischer Hinsicht legte Müller ein entschiedenes Bekenntnis zu Kant ab.

Man wird den Gewinn eines so neuartigen Unternehmens wie dieses Kongresses nicht nach etwaigen positiven Ergebnissen bemessen können, da sein Wert zunächst vielmehr in den aufgeworfenen Fragestellungen oder auch in der Weckung des Problembewußtseins überhaupt zu suchen ist. Jedenfalls ist das Bedürfnis nach einer Fortsetzung rege, so daß eine nächste Veranstaltung in etwa 1 $\frac{1}{2}$ Jahren in Halle in Aussicht genommen ist.

KANT-GESELLSCHAFT

LANDESGRUPPE ARGENTINIEN

Veranstaltungen im Jahre 1932

Goethe-Zyklus:

- 22. März 1932: Dr. Alejandro Korn: „Die Philosophie Goethes“.
- 4. April 1932: Prof. Francisco Romero: „Goethes Weltanschauung“.
- 18. April 1932: Dr. A. Sanchez Reulet: „Goethes letzte Weisheit“.
- 2. Mai 1932: Dr. L. J. Guerrero: „Der Ästhetiker Goethe“.
- 23. Mai 1932: Dr. Juan Mantovani: „Erzieherischer Sinn und pädagogischer Inhalt der Werke Goethes“.
- 30. Mai 1932: Dr. Wilhelm Luetge: „Goethe als Wissenschaftler“.
- 11. Juli 1932: Raimundo Lida: „Die Philosophie der Literatur“.
- 10. August 1932: Dr. Alberto J. Rodriguez: „Die Funktion der Gruppen in der menschlichen Gesellschaft“.
- 12. September 1932: Dr. Amado Alonso: „Die Philosophie der Sprache“.
- 19. Oktober 1932: Dr. Karl Voßler-München: „Individuum und Gesellschaft in der Sprachbildung“.
- 30. November 1932: Dr. Angel Vassallo: „Spinoza“ (zu seinem 300. Geburtstag).

ORTSGRUPPE BONN

Im Winter werden öffentliche Vorträge und Fachsitzungen, im Sommer nur Fachsitzungen abgehalten.

Winter 1931/32

1. Öffentliche Vorträge

- 24. November 1931: Prof. Dr. Hans Driesch, Leipzig: „Der sogenannte Okkultismus. Darstellung und Kritik.“
- 11. Dezember 1932: Prof. Dr. Siegfried Behn, Bonn: „Das Schicksal der Hegelschen Philosophie“.
- 22. Januar 1932: Dr. Ludwig Klages, Kilchberg bei Zürich: „Geist und Leben“.
- 29. Januar 1932: Prof. Dr. Heinrich Zimmer, Heidelberg: „Der indische Mythos“.
- 12. Februar 1932: Dr. Paul Landsberg, Bonn: „Mensch und Sprache“.

Die Vorträge von Driesch und Klages wurden gemeinsam mit der „Kuppel“ veranstaltet.

2. Fachsitzungen

- 20. November 1931: Dr. Heinrich Lützel, Bonn: „Zur Interpretation der Lyrik“.
- Die zweite angekündigte Fachsitzung mußte ausfallen (Aloys Müller, „Die moderne Physik und die Kausalität“).

Sommer 1932

- 27. Mai 1932: Dr. P. Mennicken, Aachen: „Die ontologischen Fundamente der Philosophie des Kusaners“.
- 22. Juli 1932: Aussprache über das Problem des Verstehens. Referent: Prof. Dr. Rothacker, Bonn.

Winter 1932/33

1. Öffentliche Vorträge

- 2. Dezember 1932: Dr. Ludw. Ferd. Clauß, Ettenheim, Baden: „Ausdruckskunde und Seelenkunde der Rasse“.
- 16. Dezember 1932: Lektor Jourdan, Bonn: „Die jüngste Generation der französischen Philosophen“.

13. Januar 1933: Prof. Dr. Oskar Becker, Bonn: „Der Mensch zwischen Tod und Geburt“.
25. Januar 1933: Prof. Dr. W. Hellpach, Heidelberg: „Das deutsche Gesicht“.
7. Februar 1933: Dr. C. G. Jung, Zürich: „Vom Werden der Persönlichkeit“.
- Der Vortrag von Jung wurde gemeinsam mit der „Kuppel“ veranstaltet.

2. Fachsitzungen

9. Dezember 1932: Privatdozent Lic. Fuchs, Bonn: „Theologie und Metaphysik“ (zur theologischen Bedeutung der Philosophie Heideggers und Grisebachs).
3. Februar 1933: Diskussionsabend über Kausalität. Referent: Privatdozent Dr. v. Stackelberg, Bonn: „Die Kausalität in der modernen Naturwissenschaft“.
17. Februar 1933: Prof. Dr. Hempel, Bonn: „Sprache und Phänomenologie“.

Prof. Aloys Müller.

ORTSGRUPPE HALLE a. d. S.

Im Wintersemester 1932/33 wurden Vorträge über das Gesamthema: „Die deutsche und ausländische Philosophie der Gegenwart“ gehalten. Es fanden im ganzen 5 Vorträge statt, die zum größten Teil außerordentlich gut besucht waren.

1. Prof. Dr. A. Liebert, Berlin: „Die Wendung in der deutschen Philosophie der Gegenwart“.
2. Prof. Dr. R. Kynast, Breslau: „Logik und Erkenntnistheorie in der deutschen Philosophie der Gegenwart“.
3. Univ.-Lektor Dr. M. Pensa, Halle: „Ästhetik und Literaturwissenschaft der Gegenwart in Italien“.
4. Dr. Ed. Baumgarten, Freiburg: „Über amerikanische Philosophie der Gegenwart“.
5. Prof. Dr. B. Heimann, Halle: „Der gegenwärtige Stand der Philosophie in Indien“.

Privatdozent Dr. Hehlmann.

LANDESGRUPPE HOLLAND

Die Landesgruppe Holland hat ein an bedeutungsvollen Momenten reiches Jahr durchlebt und bereitet sich zu einer weitreichenden Entwicklung ihrer Tätigkeit vor.

Als erstes ist zu erwähnen, daß unsere Landesgruppe am 29. und 30. Dezember 1931 im altherwürdigen Athenaeum Illustre zu Amsterdam einen stark besuchten Kongreß abgehalten hat, der das Thema „Die Philosophie in Holland in ihrem Verhältnis zum Universitätsunterricht“ behandelte. Alle Sachverständigen in Holland sind mit der Struktur des philosophischen Unterrichtes an den Universitäten unzufrieden. Die Philosophie ist bei uns der literarischen Fakultät angegliedert. Noch bis vor einigen Jahren bestand das philosophische Dozentencorps aus je einem einzigen Professor. Den Schultern dieses Atlas war die ganze philosophisch-psychologische Weltkugel aufgebürdet. Man mutete ihm die Fähigkeit zu, Hauptvorlesungen über Logik, Ethik, Ästhetik, Metaphysik, Erkenntnistheorie, Geschichte der alten und neuen Philosophie, theoretische und angewandte Psychologie usw., zu halten. Inzwischen hat sich wenigstens „etwas“ geändert: Die Psychologie ist im Begriff, sich von dem Orbis Terrarum Philosophicarum zu trennen und Selbständigkeit zu gewinnen. In der Universität Groningen begann der Fortschritt. Da wurden nach Heymans, der noch alles zu dozieren hatte, zwei Professorate eingerichtet: Prof. Mr. Dr. Leo Polak wurde für Philosophie, Prof. Dr. H. J. F. W. Brugmans für Psychologie berufen. Nach und nach werden die anderen Universitäten diesem Beispiele folgen. Aber das ist nur ein ganz bescheidener Anfang. Die Feststellung, daß die drei Reichsuniversitäten Hollands, Groningen, Utrecht und Leiden, zusammen nur drei Philosophie-Professoren haben, dürfte im Ausland wie ein Märchen klingen; und man muß sich nur wundern, daß trotzdem in Holland auf dem Gebiete der Philosophie so manches Wertvolle geleistet wird. Unsere Dezember-Versammlung hat alle philosophisch Interessierten Hollands gegen den erwähnten Übelstand mobilgemacht.

Am ersten Kongreßtage sprachen Prof. Dr. Ph. Kohnstamm, Amsterdam (städt. Universität) über „Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Funktion und Aufgabe der Universität“, Prof. Dr. H. J. Jordan, Utrecht, über „Die Bedeutung der Philosophie für die Naturwissenschaften“, Prof. R. Casimir, Leiden, über „Die Bedeutung der Philosophie für die Geisteswissenschaften“. Am zweiten Kongreßtage, den praktischen gravamina und desiderata gewidmet, sprachen: Prof. Dr. B. J. H. Ovink, Utrecht, Prof. Mr. Dr. Leo Polak, Groningen, Prof. Dr. J. Clay, Amsterdam, Dr. H. W. van der Vaart Smit, Zwijndrecht, Prof. Dr. F. Sassen, Nijmegen u. a. Die sämtlichen Verhandlungen des Kongresses werden unter dem Titel „Die Philosophie in ihrem Verhältnis zum höheren Unterricht in unserem Lande“ beim Verlag Erven F. Bohn, Frankenstr., Haarlem (Holland) erscheinen.

Zum Schluß wurde eine von den drei Philosophieprofessoren der Reichsuniversitäten verfaßte Kundgebung vor der Versammlung verlesen, genehmigt und zur Veröffentlichung bestimmt. Diese Kundgebung hat demnach als eine Äußerung der philosophischen Welt Hollands zu gelten. Übersetzt besagt sie folgendes:

Die Philosophie im System der Universität

I. Stellung der Philosophie im System der Universität

a) Die Philosophie darf nicht länger der literarischen Fakultät (oder einer anderen Fakultät) eingegliedert werden, sondern sie soll eine eigene Fakultät bilden. Diese Fakultät muß die Philosophie in ihrem ganzen Bereich umfassen, etwa nach folgender Einteilung:

1. Allgemeine Wissenschaftslehre (Erkenntnistheorie, Logik, allgemeine Methodologie).

2. Allgemeine Wirklichkeitslehre (Morphologie, Metaphysik).

3. Allgemeine Wertlehre (Ethik, Ästhetik).

Dazu kommen noch: Die Psychologie, die Soziologie, die Pädagogik und die Geschichte dieser Wissenschaften.

b) Innerhalb der anderen Fakultäten soll die betreffende philosophische Sonderdisziplin (Rechtsphilosophie, Philosophie der Mathematik, Sprachphilosophie usw.) von Sachverständigen doziert werden.

II. Arbeitseinteilung

Jede philosophische Fakultät soll wenigstens zwei Ordinariate der Philosophie und eine (oder zwei) Ordinariate der Psychologie haben. Bei der Besetzung der philosophischen und psychologischen Lehrstühle versuche man in jeder philosophischen Fakultät sowohl einen naturphilosophisch als einen kulturphilosophisch orientierten Dozenten zu finden. Die Geschichte fordert ihre speziellen Dozenten (mit Spezifikation: Griechische Philosophie, Mittelalter, Neuere Zeit, Orientalische Philosophie usw.).

III. Seminare

Sobald die nötige Arbeitseinteilung Zeit und Gelegenheit dazu läßt, sollen in allen Fakultäten der Philosophie Seminare unter der Leitung der Professoren, assistiert von qualifizierten Kräften (Lektoren, Privat-Dozenten) eingerichtet werden.

IV. Dringliche Maßnahmen

Ohne die Erfüllung dieser Desiderata abzuwarten, soll inzwischen folgendes veranlaßt werden:

a) Der philosophische Lehrauftrag soll so schnell als möglich in der Weise abgeändert werden, daß er auf „Die Philosophie und ihre Geschichte“ lautet.

b) Den jüngeren Studenten aller Fakultäten soll Gelegenheit gegeben werden, Vorlesungen zu hören, die in die grundlegenden Methoden alles wissenschaftlichen Denkens einführen. (Logik und Problematik der Philosophie, wenigstens 2stündig.) Nötigenfalls sind die Professoren auf dem Verordnungswege anzuhalten, den Studenten Gelegenheit zum Hören derartiger Vorlesungen zu geben.

Die Landesgruppe Holland ist der Überzeugung, daß die Erörterung dieser Grava-mina trotz der ungünstigen Verhältnisse unserer Gegenwart nicht zwecklos ist. Gilt es doch, für die Zukunft zu arbeiten. Auch zeigte sich auf unserem Kongreß bei der Genehmigung der Kundgebung gerade in diesem Punkt eine erfreuliche Einmütigkeit.

Noch ein zweites großes Unternehmen mußte von der Landesgruppe Holland in Angriff genommen werden. Im Sommer 1932 teilte uns der Verleger der holländischen „Tijdschrift voor Wijsbegeerte“, Verlag Erven F. Bohn, Haarlem (Holland), mit, daß er die Zeitschrift, die 25 Jahre lang unter der Leitung von Herrn Dr. J. D. Bierens de Haan ihre Aufgabe ehrenvoll erfüllt hat, zu seinem großen Bedauern infolge Sinkens der Abonnentenzahl eingehen lassen müsse. Diese Mitteilung regte bei einer Besprechung der Landesgruppe Holland den Gedanken an, daß die Zeitschrift von der Landesgruppe Holland übernommen, reorganisiert und daß ihr so eine neue Laufbahn eröffnet werden könnte. Der Verlag hat diesem Vorschlag seinen Beifall gegeben. In der 2. Hälfte des Jahres 1932 begann der Werbefeldzug zur Gewinnung neuer Mitglieder für die reorganisierte Zeitschrift. Bis jetzt ist es nicht gelungen, eine genügende Anzahl von Abonnenten zu gewinnen. Deshalb ist das Neuerscheinen der Zeitschrift bis zum 1. Oktober 1933 hinausgeschoben worden. Aber der Werbefeldzug geht kräftig weiter, und der Ausschuß der Landesgruppe Holland sieht dem Gelingen mit so viel Vertrauen entgegen, daß er bereits den Redaktionsstab (selbstverständlich wieder unter Führung von Herrn Dr. Bierens de Haan) ernannt und bekanntgegeben hat. Die neue Redaktion setzt sich wie folgt zusammen:

Prof. Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga, Santpoort; Dr. J. D. Bierens de Haan, Aerdenhout; Dr. T. Goedewaagen, Utrecht; Dr. R. J. Kortmulder, Rotterdam; Prof. Mr. Dr. Leo Polak, Groningen; Prof. Dr. H. J. Pos, Amsterdam; Jhr. Mr. Dr. J. J. von Schmid, Leiden; Prof. Dr. H. J. de Vleeschauwer, Gentbrugge bei Gent; Dr. H. W. van der Vaart Smit, Zwiindrecht und Dr. H. Wolf, Amsterdam.

Die Adresse der Redaktion lautet: Schriftführer des Landesgruppe Holland Dr. H. W. van der Vaart Smit, Zwiindrecht (Holland).

Schließlich ist noch eine weitere große Unternehmung zu erwähnen: die Landesgruppe hat am 29. Dez. 1932 in Amsterdam im Athenaeum Illustre eine Spinoza-Feier abgehalten. Es wurden unter Beteiligung einer großen Zahl von Mitgliedern und Interessierten sechs Vorträge gehalten:

Dr. J. D. Bierens de Haan, Aerdenhout: „Spinoza als Metaphysiker“; Prof. Mr. Dr. Leo Polak, Groningen: „Spinoza als Ethiker“; Dr. J. H. Carp, 's Gravenhage: „Spinoza als Mystiker“; Jhr. Mr. Dr. J. J. von Schmid, Leiden: „Spinoza als Staats- und Rechtsphilosoph“; Dr. H. W. van der Vaart Smit, Zwiindrecht: „Spinoza und die reformierte Theologie“ und Dr. A. Vloemans, 's Gravenhage: „Spinoza und unsere Zeit“.

Es wurde beschlossen, diese Vorträge zu sammeln und als ein „Spinozabuch“ im Verlag Erven F. Bohn, Haarlem, erscheinen zu lassen.

Das Buch wird voraussichtlich im Sommer 1933 veröffentlicht werden können.

Es darf mit Genugtuung festgestellt werden, daß die Landesgruppe Holland an dem philosophischen Leben regen und tätigen Anteil nimmt und daß die Jahre 1931 und 1932 ergebnisreich waren.

Geschäftlich ist am Ende noch mitzuteilen, daß im Ausschuß Dr. C. J. Wijnaendts-Francken-Leiden, der satzungsgemäß nicht gleich wieder gewählt werden durfte, seinen Nachfolger in Dr. R. J. Kortmulder, Rotterdam, erhielt, so daß sich der Ausschuß jetzt wie folgt zusammensetzt:

Prof. Mr. Dr. Leo Polak, Huize Euthymia, Groningen, Vorsitzender; Dr. H. W. van der Vaart Smit, Schriftführer, Schatzmeister, Zwiindrecht (Giro 46273, Telef. Dordrecht 6084). Dr. J. D. Bierens de Haan, Aerdenhout bei Haarlem; Prof. Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga, Santpoort; Dr. C. H. Ketner, Den Helder; Dr. R. J. Kortmulder, Mathenesserlaan 456b, Rotterdam; Dr. W. H. Patijn, Villa Ekeby, Baarn (für den Verein Intern. Schule für Philosophie in Amersfoort); Jhr. Mr. Dr. J. J. Von Schmid, Rijn- und Schiekade 5, Leiden (für den Verein für Rechtsphilosophie); Dr. H. Wolf, Harmoniehof 54, Amsterdam (für den Verein für Philosophie in Amsterdam); Dr. T. Goedewaagen, Adm. v. Gentstraat 59 bis, Utrecht (für die Gesellschaft für kritische Philosophie).

Der Ausschuß vermehrte sich um den Ausschußsitz für Dr. T. Goedewaagen-Utrecht, welcher uns als Vertreter der mit unserer Landesgruppe in Verbindung getretenen „Gesellschaft für kritische Philosophie“ angehört. Sitzungsgemäß hat jeder Verein, der mit uns wenigstens 20 Mitglieder gemeinsam hat, das Recht, ein Mitglied in unseren Ausschuß zu entsenden. Außer den oben erwähnten Vereinen hat auch die Bolland-Gesellschaft dieses Recht; es ist aber z. Zt. kein Vertreter der Bolland-Gesellschaft in Amsterdam. Vielleicht wird diese Lücke bei der nächsten Tagung der Bolland-Gesellschaft ausgefüllt werden.

Unsere Mitgliederzahl in Holland beträgt, ohne die Mitglieder der angeschlossenen Vereine zu zählen, jetzt etwas über 200. Die Kasse der Landesgruppe wies 1932 eine Ausgabenziffer von Fl. 302,61 auf. Dem steht ein Guthaben von Fl. 691,01 gegenüber, so daß 1933 mit einem guten Saldo von Fl. 389,60 begann. Dazu kommen noch einige Außenstände. In Wirklichkeit sind die Einkünfte jährlich gerade den Ausgaben gleich; wir erfreuen uns aber noch eines Besitzes aus dem Ertrag unseres Kantbüchleins, der uns schon Jahre hindurch einen erfreulichen Rückhalt bietet.

Zwijndrecht-Holland, 10. Januar 1933.

Dr. H. W. van der Vaart Smit, Schriftführer der Landesgruppe Holland.

ORTSGRUPPE KARLSRUHE

Veranstaltungen im Winter 1931/32

11. November 1931: Feier zum 100. Todestage G. W. Fr. Hegels, gemeinsam veranstaltet mit der Technischen Hochschule. Festrede: Prof. Dr. H. Glockner-Heidelberg, „Die Gegenwartsbedeutung der Hegelschen Philosophie“.

Vortragszyklus: Probleme der Sinneswahrnehmung

(Gemeinsam veranstaltet mit dem Naturwissenschaftlichen Verein Karlsruhe)

6. November 1931: Dr. med. R. Spuler-Karlsruhe: „Vergleichende Anatomie der Sinnesorgane“.
 20. November 1931: Dr. med. R. Spuler-Karlsruhe: „Allgemeine Sinnesphysiologie“.
 4. Dezember 1931: Prof. Dr. H. Leininger-Karlsruhe: „Sinneswahrnehmung und Gebaren im Tierreich. I. Die Raumorientierung“.
 18. Dezember 1931: Prof. Dr. H. Leininger-Karlsruhe: „Sinneswahrnehmung und Gebaren im Tierreich. II. Das Formen- und Farbenerkennen“.
 22. Januar 1932: Prof. Dr. E. Ungerer-Karlsruhe: „Sinneswahrnehmung und Erkenntnistheorie“.

Vortragszyklus: Physik und Philosophie

(Gemeinsam veranstaltet mit dem Naturwissenschaftlichen Verein Karlsruhe)

3. Februar 1932: Prof. Dr. A. Schneider-Karlsruhe: „Naturerkenntnis und Wirklichkeit“.
 19. Februar 1932: Lehramtsassessor Dr. Kieninger, Baden-Baden: „Das Naturgesetz“.
 4. März 1932: Prof. W. Berg-Karlsruhe: „Der Wandel in der Struktur der physikalischen Theorien“.
 18. März 1932: Prof. Dr. Fr. Peter-Wertheim: „Substanz und Feld“ (167. wissenschaftliche Sitzung seit der Gründung am 18. Oktober 1919).

An den wissenschaftlichen Abenden der beiden Vortragszyklen, die zugleich Veranstaltungen der unserer Ortsgruppe angegliederten „Arbeitsgemeinschaft für Einführung in Philosophie“ waren, fanden im Anschluß an die Vorträge angeregte Diskussionen statt. Eine gemeinsam mit der Technischen Hochschule geplante Goethefeier, bei der der Literaturhistoriker und derzeitige Rektor der Technischen Hochschule, Prof. Dr. K. Holl, die Festrede halten sollte, mußte infolge äußerer Schwierigkeiten leider ausfallen. Unsere Mitglieder waren ferner eingeladen zur Festsitzung (1000. Sitzung) des Naturwissenschaftlichen Vereins Karlsruhe am 8. Januar 1932, bei der unser Mitglied Prof. D. Leininger sprach über: „Die erbbiologischen Grundlagen von Volk

und Staat“. Bei der Hauptversammlung unserer Ortsgruppe am 21. September 1932, bei der der Gesamtvorstand wiedergewählt wurde, erfolgte Besprechung und Festlegung eines reichhaltigen Winterprogramms im Rahmen eines Vortragszyklus über „Probleme der Ethik.“

E. Ungerer.

ORTSGRUPPE KIEL

1929

- 31. Januar: Prof. Dr. Gerhard Husserl, Kiel: „Recht und Welt“.
- 10. Mai: Prof. Dr. Nicolai Hartmann, Berlin: „Zur Theorie des ästhetischen Gegenstandes“.
- 7. Juni: Prof. Dr. Dr. Heinrich Scholz, Münster: „Eros und Caritas“.
- 9. Juni: Prof. Dr. Kroner, Kiel: „Die Idee der Unsterblichkeit“.
- 15. November: Prof. F. Stepun, Dresden: „Der Sinn der Revolution“.
- 13. Dezember: Prof. D. Ulich, Dresden: „Das Bildungsproblem der deutschen Universität“.

1930

- 31. Januar: Prof. Dr. Pichler, Greifswald: „Die zentrale Stellung der Identität im System der Kategorien“.
- 9. Mai: Prof. Dr. G. Holstein: „Die geisteswissenschaftliche Methode in der Jurisprudenz“.
- 20. Juni: Prof. Dr. R. Harder, Kiel: „Geistige Grundlagen der frühgriechischen Philosophie“.
- 4. Juli: Prof. Dr. P. Tillich, Frankfurt a. M.: „Das Selbstverständnis des Menschen in der gegenwärtigen Philosophie“.
- 28. Oktober: Prof. Dr. Th. Litt, Leipzig: „Das Problem der philosophischen Anthropologie“.
- 11. Dezember: Dr. phil. Lic. theol. K. Leese, Hamburg: „Nietzsches Stellung zu Leben und Geist und die Kritik von L. Klages“.

1931

- 23. Januar: Prof. Dr. H. Pleßner, Köln: „Gibt es einen Primat der phänomenologischen Forschung in der Philosophie?“
- 20. Mai: Prof. Panofsky, Hamburg: „Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken bildender Kunst“.
- 16. Juni: Prof. Stepun, Dresden: „Dostojewskis Weltanschauung“.
- 7. Juli: Prof. E. Rothacker, Bonn: „Liebe und Erkenntnis“.
- 16. Dezember: Für den ausgefallenen Vortrag Prof. Guardinis sprach Prof. Dr. Stenzel, Kiel: „Pascals Anschauungen über die Stellung des Menschen in der Wirklichkeit“.

1932

- 15. Januar: Priv.-Doz. Dr. Krüger, Marburg: „Die Genesis des Selbstbewußtseins in der Philosophie“.
- 11. Februar: Prof. Dr. Glockner, Heidelberg: „Begriffsdialektik und Gegenstandstheorie“.
- 3. Juni: Prof. Dr. Frank, Marburg: „Der Gegensatz von Aristoteles und Platon“.
- 3. Juli: Frederick J. E. Woodbridge: „Die Philosophie von William James“.
- 19. November: Prof. N. Hartmann, Berlin: „Stellung des Menschen im Kosmos“.

ORTSGRUPPE MAGDEBURG

Die Ortsgruppe Magdeburg der Kant-Gesellschaft veranstaltete im Jahre 1932 folgende Vorträge:

- 3. März: Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin: „Die Vollendung unserer klassischen Philosophie“.
- 1. November: Propst Dr. Weidel, Magdeburg: „Die philosophische Krisis der Gegenwart“.

15. November: Prof. Dr. Walter Kinkel, Gießen: „Kunst, Natur und Sittlichkeit“.
 21. November: Dr. Ludwig Klages, Zürich-Kilchberg: „Handschrift und Charakter“.
 Propst Dr. Weidel.

PHILOSOPHISCHE GESELLSCHAFT AN DER UNIV. ZU WIEN ORTSGRUPPE WIEN DER KANT-GESELLSCHAFT

1929/30

22. November 1929: Hochschulprofessor Dr. Franz Strunz: „Die religionsphilosophische Stellung des Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus. Zugleich eine Kritik seines gedruckten und ungedruckten religiösen Schrifttums“.
 6. Dezember 1929: Dr. Franz Kröner: „Über die Idee einer Systematologie der philosophischen Systeme“.
 17. Januar 1930: Dr. Arnulf Molitor: „Bergsons Lehre vom Instinkt und die Psychobiologie der Wirbellosen“.
 31. Januar 1930: Univ.-Prof. Dr. Richard Meister: „Der systematische Zusammenhang in den pädagogischen und philosophischen Anschauungen Lockes“.
 21. Februar 1930: Univ.-Prof. Dr. Viktor Kraft: „Kritisches Referat über Husserls „Hormale und transzendente Logik““.
 7. März 1930: Univ.-Prof. Dr. Ettmayer: „Sprachpsychologische Probleme“.
 21. März 1930: Univ.-Prof. Dr. Heinrich Gomperz: „Kann die Deduktion zu ‚neuen‘ Ergebnissen führen?“
 23. Mai 1930: Dr. Maria Haubfleisch: Referat über Martin Heidegger: „Sein und Zeit“.
 13. Juni 1930: Dr. Fritz Redel: „Die Ethik Nicolai Hartmanns“.

1930/31

14. November 1930: Univ.-Prof. Dr. M. Schlick: „Gibt es ein materiales Apriori?“
 28. November 1930: Univ.-Doz. Dr. Friedrich Kainz: Bericht über den IV. Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft in Hamburg vom 7. bis 9. Oktober 1930.
 12. Dezember 1930: Dr. H. Piesch: „Die Geistesverwandtschaft in Kants und Meister Eckharts Ethik“.
 16. Januar 1931: Kgl. rumänischer Unterrichtsminister a. D. Univ.-Prof. Dr. Jon Petrovici: „Die deutsche Philosophie in Rumänien“.
 13. Februar 1931: Univ.-Prof. Dr. Hans Eibl: „Die Nachwirkung des Augustinischen Denkens in der neuen Philosophie“.
 27. Februar 1931: Prof. Dr. Fritz Redl: „Sprangers Psychologie des Jugendalters“.
 15. Mai 1931: Univ.-Prof. Dr. R. Meister: „Campanellas Dialog vom Sonnenstaat“.
 29. Mai 1931: Univ.-Lektor Dr. Felix Trojan: „Bericht über den fünften internationalen Kongreß für moralische Erziehung (Paris 1930)“.

1931/32

27. November 1931: Univ.-Prof. Dr. R. Reininger: „Hegel, zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages“.
 4. Dezember 1931: Univ.-Prof. Dr. K. Roretz: „Was ist Wirklichkeit?“
 22. Januar 1932: Univ.-Doz. Dr. Franz Koch: „Goethe und der Deutsche Idealismus“.
 19. Februar 1932: Dr. E. K. Winter: „Der Platonismus als soziologisches Problem“.
 4. März 1932: Dr. Franz Kröner: „Zu R. Reinigers „Metaphysik der Wirklichkeit““.
 22. April 1932: Dr. Franz Borkenau-Pollak: „Descartes' Rationalismus und die religiöse Krise seines Lebens“.
 13. Mai 1932: Dr. Felix Trojan: „Die Schriften des amerikanischen Ethikers E. F. C. Sharp“.
 20. Mai 1932: Dr. B. Juhos: „Stufen der Kausalität“.
 10. Juni 1932: Dr. Hermann Latzin: „Raumhomologie im Unanschaulichen“.

Der für die Vereinsjahre 1929/30 und 1930/31 erschienene „Wissenschaftliche Jahresbericht“ enthält von den Autoren selbstverfaßte Referate über die Vorträge von Strunz, Molitor, Meister, Ettmayer, Haubfleisch, Kainz, Piesch und Trojan (29.V. 1931).
Prof. Dr. Anton Seibt, Schriftführer.

NEUEINGETRETENE MITGLIEDER
VOM 1. OKTOBER BIS 31. DEZEMBER 1932

B.

Berlin: Privatdozent Dr. Hans R. G. Günther, Steglitz, Worpsweder Straße 13.

Dr. S. Hyong Kang, NW 87, Händelstr. 11 bei Lasker.

Bussum (Holland): M. Tas, Nieuwe's Gravelandsche Weg.

E.

Essen (Ruhr): stud. theol. Herbert Claus, Feldhauskamp 11.

M.

Marburg (Lahn): Privatdozent Dr. Hans Georg Gadamer, Ockershäuser Allee 39.

Privatdozent Dr. Gerhard Krüger, Zeppelinstr. 23

Privatdozent Dr. Karl Löwith, Kirchhainer Weg 22.

W.

Weimar: Dr. med. Armin Müller, Frauenplan 6.

BERICHTE DER KANT-STUDIEN

ÜBER ZEITSCHRIFTEN UND BÜCHER
AUS DEM GEBIETE DER PHILOSOPHIE

BEARBEITET VON

PRIVATDOZENT DR. HELMUT KUHN UND DR. ERICH WEIL

I. Jahrgang (1933) Heft 1 (vom 1. Januar 1933 bis 10. März 1933)

I. ZEITSCHRIFTEN

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

ARS	Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie
AS	Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik
BLD	Blätter für Deutsche Philosophie
C	La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia
CH	Charakter
DV	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
E	Erkenntnis
GC	Giornale Critico della Filosofia Italiana
JG	Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
KSt	Kant-Studien
M	Mind
NJ	Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung
NR	Die Neue Rundschau
NS	The New Scholasticism
P	Philosophy
PR	The philosophical Review
RF	Rivista di Filosofia
RMM....	Revue de métaphysique et de morale
RO	Revista de occidente
RP	Revue philosophique de la France et de l'Étranger
S	Scholastik
ZÄ	Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft
ZZ	Zwischen den Zeiten

Die nächsten Hefte werden außer den hier genannten noch folgende Zeitschriften verwenden: Logos, Geisteskultur, Philosophische Hefte, Die Erziehung, Die pädagogische Hochschule, Eckhart, Der philosophische Unterricht, Philosophie und Schule, Die Antike, Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, Sociologus, The international journal of Ethics, Hibbert-Journal, The Philosopher, Revue de Synthèse, Revue de philosophie, Revue philosophique, Scientia, Rivista di filosofia neoscholastica, Rivista internazionale di filosofia del diritto u. a.

Dieses Heft umfaßt folgende Abteilungen

Allgemeines / Geschichte der Philosophie und des Geisteslebens (Altorientalische Philosophie – Altertum – Mittelalter – Neuzeit bis Kant – Nachkantische Philosophie – Zur Gegenwart) / Logik und Erkenntnistheorie / Metaphysik / Ethik / Kultur- und Geschichtsphilosophie / Ästhetik / Naturphilosophie / Rechts- und Staatsphilosophie / Religionsphilosophie / Sprachphilosophie / Psychologie

ALLGEMEINES

Vladimiro Arangio-Ruiz, *Che cos' è filosofia?* Philosophie ist ἀνθρώπινη σοφία, Bewußtheit des nach sich selbst fragenden Lebens, nicht Wissenschaft. Daher kennt sie keinen Fortschritt, sondern ihre Geschichte verläuft in Wiederentdeckungen. GC XIV/1.

Willy Hellpach, *Europäischer Bildungsrealismus*. NR XLIV/1.

J. S. Mackenzie, *A note on dialectic and imagination*. P VIII/29.

Herma Piesch, *Germanischer Subjektivismus und deutsche Mystik*. Man darf in der Gotik, speziell in der deutschen Mystik, nicht nur einen überquellenden germanischen Subjektivismus und asozial-egozentrischen Individualismus sehen (Mayer, Herwegen, Mehlis). An Eckhart werden die entgegengesetzten Wesenszüge aufgewiesen. JG 46/1.

Erwin Reisner, *Existenzphilosophie und existenzielle Philosophie* ZZ XI/1.

Ugo Spirito, *Attualismo costruttore*. Aktualismus ist lebendige Einheit von Philosophie und Leben, wie er Einheit von Wissenschaft und Philosophie ist. GC XIV/1.

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND DES GEISTESLEBENS

Altorientalische Philosophie

René Berthelot, *L'atrobiologie et la pensée de l'Asie. Essay sur les origines des sciences et des théories morales* (suite). RMM XL/1.

Altertum

Hans Kelsen, *Die platonische Gerechtigkeit*. Plato hat unter pythagoreischem Einfluß die Gerechtigkeit als den endgültigen Sieg des Guten durch Vergeltung im Jenseits verstanden. Solche durch mystische Schau zu erwerbende Erkenntnis bleibt den Philosophenkönigen vorbehalten, die auf Grund dieses Wissens unbedingten Gehorsam fordern dürfen. So führt die platonische Mystik zur Ideologie der Autokratie. KSt XXXVIII/1, 2.

R. Mondolfo, *Eternità e Infinità del Tempo in Aristotele*. Der Versuch, Ewigkeit als Zeitlosigkeit und Ewigkeit als unbegrenzte Zeit durch die Beziehung zwischen Gott als dem unbewegten Beweger und der Gestirnbewegung als der dauernden Bewegung zu verbinden, mißlingt. Die Zeit und die Reihe der wirkenden Ursachen machen die Durchführung des Systems der Zweckursachen und damit die Vermeidung des actu Unendlichen — wie es in der vergangenen Zeit gegeben ist — unmöglich. GC XIV/1.

Dorothea Willers, *Der Aufbau der aristotelischen Politik*. NJ IX/2.

Mittelalter

Leo W. Keeler, *St. Thomas' Doctrine regarding error*. Das falsche Urteil kommt zustande, wenn der Wille den assensus veranlaßt. Zwar ist darum das Urteil kein Willensakt — Wille und Intellekt sind untrennbar —, aber der assensus ist konstitutiv für das Urteil. NS VII/1.

- P. Wilpert**, *Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas von Aquin*. An Hand einer Untersuchung des Wortgebrauches bei Thomas wird nachgewiesen, daß Wahrheit dem Urteil als Sachverhaltsaussage zukommt, nicht erst durch den assensus zu einem Sachverhalt zustande kommt. JG 46/1.

Neuzeit bis Kant

- Benedetto Croce**, *Rileggendo L'Aesthetica del Baumgarten*. C XXXI/1.
- Walther Eckstein**, *Die rechtsphilosophischen Lehren Spinozas im Zusammenhang mit seiner allgemeinen Philosophie*. Spinozas Rechtsphilosophie ist in seiner Ethik begründet. Sie sieht als Zweck des Staates das freie Leben des Einzelnen in der Erkenntnis an, ist also, wie die Ethik, keineswegs wertfrei und also echte Rechtsphilosophie. ARS XXVI/2.
- A. Gurwitsch**, *Zur Bedeutung der Prädestinationslehre für die Ausbildung des kapitalistischen Geistes*. AS 68/5.
- Jean Laporte**, *Le scepticisme de Hume (I)*. Die Auffassung des Relationsbegriffes bei Hume führt zu einem absoluten Subjektivismus. RP 58/1, 2.
- A. Wolff**, *Spinoza's synoptic vision*. P VIII/29.

Nachkantische Philosophie

- Ferdinando d'Amato**, *Scienza e Fede secondo il Blondel*. Der Versuch Blondels, durch Entdeckung der Transzendenz in der Immanenz moderne Philosophie und katholische Orthodoxie zu versöhnen, scheitert. Die Begrenzung der Vernunft vor dem Übernatürlichen ist entweder autonome Selbstbegrenzung — also Heterodoxie, oder durch Gnade bewirkte Begrenzung — also Preisgabe der philosophischen Freiheit. GC XIV/1.
- Federico Federici**, *Vittorio Cousin prigioniero a Berlin*. RF XXIV/1.
- Ernst Lewalter**, *Zur Systematik der Marxschen Staats- und Gesellschaftslehre*. Die Klassenlehre von Marx gründet in seiner Staatslehre, diese in einem humanistisch-anthropologischen Apriori. Das Ganze seiner Lehre ist einheitlich und selbständig aus der Kritik der Hegelschen Philosophie entwickelt. AS 68/6.
- Karl Löwith**, *Kierkegaard und Nietzsche*. Kierkegaards Existenzbegriff und Nietzsches Lebensbegriff — beide Ausdruck der isolierten Individualität — heben sich gegenseitig auf: die Existenz kann vom Leben her als unnatürlich, die Lebendigkeit als Verzweiflung im christlichen Sinn gedeutet werden. Damit verweisen sie auf einen sie umgreifenden Wesensbegriff vom Menschen. DV XI/1.
- Piero Martinetti**, *Le memorie di Alfredo Loisy*. RF XXIV/1.
- Gustav Müller**, *Josiah Royce, ein amerikanischer Kantianer*. KSt XXXVIII/1, 2.

Zur Gegenwart

- Franz Böhm**, *Die Philosophie Heinrich Rickerts*. KSt XXXVIII/1, 2.
- Hans Kinkel**, *Geist und Seele. Die Grundlagen der Anthropologie bei Ludwig Klages*. Als Grundlage für eine systematische Kritik an Klages wird eine gründliche Darstellung seiner Anthropologie gegeben mit besonderer Rücksicht auf den aus dem Grundgegensatz in der menschlichen Existenz: Geist und Seele folgenden Pessimismus. JG 46/1.
- André Lalande**, *Philosophy in France 1931*. PR XLII/1.
- Philipp Lersch**, *Ludwig Klages*. BLD VI/4.
- Arthur Liebert**, *Contemporal German philosophy*. PR XLII/1.

LOGIK UND ERKENNTNISTHEORIE

D. W. Gotshalk, *The subject of all judgments*. Es ist nicht angängig, die Wirklichkeit als das einzige Subjekt aller Urteile anzusprechen. Der — nirgends für sich klargelegte — Nerv der Kritik ist die Behauptung, daß von einem abgeschlossenen All nicht gesprochen werden kann. M XLII/165.

Kurt Grelling, *Bemerkungen zu Dubislavs „Die Definition“*. E III/2, 3. — **Walter Dubislav**, *Bemerkungen zur Definitionslehre*. Verfasser erwidert auf die Einwände, die ihm in dem vorstehenden Aufsatz von Grelling gemacht werden. E III/2, 3.

Everett-J. Nelson, *Deductive systems and the absoluteness of logic*. Die Behauptung, es seien auf logistischem Wege verschiedene Arten von Logik zu konstruieren, wird widerlegt. Das mathematisch-logische System definiert alle seine Elemente, ist also absolut und unwiderleglich. M XLII/165.

Otto Neurath, *Protokollsätze*. Protokollsätze geben nicht, wie Carnap meint, eine absolut gesicherte Grundlage. Da sie sich des „Universalslangs“ bedienen müssen, stellen sie schon eine Verarbeitung dar. E III/2, 3. — **Rudolf Carnap**, *Über Protokollsätze*. Neuraths Ausführungen in dem vorstehenden Aufsatz schlagen ein neues, berechtigtes Verfahren vor: Protokollsätze werden in der Systemsprache aufgenommen. Daneben bleiben die Protokollsätze außerhalb der Systemsprache mit Übersetzungsregeln berechtigt. E III/2, 3.

Benno v. Wiese, *Zur Kritik des geistesgeschichtlichen Epochenbegriffs*. Der Epochenbegriff ist einerseits begriffliches Schema, das sein Recht aus seiner Verstehensleistung ableitet, andererseits entspringt er als Selbstinterpretation des Lebens aus der Geschichte. DV XI/1.

John Wisdom, *Logical constructions* (IV). M XLII/165.

Edgar Zilsel, *Bemerkungen zur Wissenschaftslogik*. Die Einheitswissenschaft als hypothetisch-deduktives System hat zur Bewährung den Rückgang auf das „Unsagbare“, d. h. nicht in Relationen Auflösbares der sinnlichen Erfahrung nötig. Außerdem sind bestimmte Anforderungen an die „Protokollsätze“ zu stellen. E III/2, 3. — **Karl Duncker**, *Behaviorismus und Gestaltpsychologie*. Verfasser hält im Gegensatz zu Carnap die Introspektion, also die unmittelbare Erfahrung des Psychischen für unerlässlich, wenn sie auch nicht in die wissenschaftlichen Aussagen eingeht. Der psycho-physisch neutrale Sinn geht dem physikalischen vorher. E III/2, 3. — **Rudolf Carnap**, *Erwidern auf die vorstehenden Aufsätze von E. Zilsel und H. Duncker*. Zu Zilsel: Die Qualitäten der Protokollsätze sind historisch gegeben; statt vom „Unsagbaren“ hat man von erlernten Reaktionen wie Sprechen auszugehen. Zu Duncker: Es liegt ein Mißverständnis der physikalistischen These vor, das durch Vertauschung der formalen mit inhaltlicher Redeweise entstanden ist. E III/2, 3.

METAPHYSIK

Julius Bahnsen, *Programm der Realdialektik* (1876). Aus den nachgelassenen Schriften zum erstenmal veröffentlicht und eingeleitet von Anselm Ruest. BLD VI/4.

Léon Chestov, *Dans le taureau de Phalaris (le savoir et la liberté)*. Die autonome Philosophie, die die Notwendigkeit alles Geschehens erkennt und weise Unterordnung unter sie fordert, hebt mit der Freiheit den Sinn der von ihr erstrebten Weisheit auf. Vielleicht ist die Freiheit im Glauben, der gegen Vernunft und Notwendigkeit kämpft, wiederzufinden. RP 58/1, 2.

Fritz Heinemann, *Vivo sum. Grundsätzliche Bemerkungen über Bedeutung und Tragweite der Lebensphilosophie*. Das lebensphilosophische Vivo liefert nicht einen echten methodischen Ansatzpunkt wie das kartesische Cogito. Es bleibt auf dem Niveau der Faktizität und führt zu relativistischen Konsequenzen. Gefordert ist eine logische Grundlegung der Wissenschaften vom Lebendigen. NJ IX/2.

Philip Leon, *Immanence and transcendence*. Die Annahme der Existenz von Werten, in welchem Sinne auch immer, ist nicht mit einem immanentistischen Standpunkt zu vereinigen. P VIII/29.

Giuseppe Tarozzi, *Ricerche sul infinito temporale*. Der Augenblick als Dauer, die Ewigkeit als ständige Gegenwart entspringen beide der ursprünglichen Aktivität des Bewußtseins. Sie sind mithin nicht nur rein negativ bestimmte Grenzbegriffe. Der Begriff der gleichmäßig ablaufenden Naturzeit ist dadurch nicht aufgehoben, sondern nur als nicht allein berechtigt erkannt. RF XXIV/1.

Ewald Wasmuth, *Sphärentheorie im Grundriß*. Aus dem Begriff der Grenze, die als Negat des Begrenzten das „Andere“ darstellt und die Einheit der durch sie begrenzten Sphäre konstituiert, wird der Gedanke einer Sphärenhierarchie entwickelt. BLD VI/4.

X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofia*. Das Problem der Philosophie entsteht aus der Fremdheit des Menschen gegenüber den Sachen im Horizont der Totalität. Sie ist die theoretische Haltung des Vereinzelten vor dem im Horizont des Ganzen erfaßten Einzelnen und also gegenüber der Totalität als solcher. Philosophie ist somit Problem, sie hat kein Problem im Sinne der Wissenschaften. Die Verschiedenheit der Philosophien gründet in der Verschiedenheit des Verhaltens zu den Dingen. RO XI Nr. CXV.

ETHIK

Mary Evelyn Clarke, *A phenomenological system of ethics* (II). P VIII/29.

P. Leon, *The rightness of goodness*. Kritik der intuitionistischen Ethik, die den Wert (das Recht-sein) der Handlung ohne Rücksicht auf die Motive bestimmen will. Das macht das Dulden von etwas, das recht ist, zum Gegenstand der Ethik. In der Tat aber wird dann die spezifische Einheit der Handlung und damit die Möglichkeit einer Ethik als Normwissenschaft aufgehoben. M XLII/165.

KULTUR- UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Fritz Kraus, *Vom wahren Sinn des Marxismus*. NR XLIV/3.

Ernst Lewalter, *Karl Marx und die abendländische Bildungsidee*. Die Vergesellschaftung der Produktionsmittel dient nach Marx der Aufhebung der „Selbstentfremdung“ des Menschen. Marx übernimmt damit die europäische Idee des in den Widerspruch gestellten Menschen, aber er überträgt die Auflösung dieses Widerspruchs nicht der Entscheidung des Einzelnen, sondern einer die gemeinsame Welt verändernde Tat. NJ IX/2.

ÄSTHETIK

René König, *Die Künstlerästhetik als geisteswissenschaftliches Problem*. Die Künstlerästhetik hat normativ-weltanschaulichen Sinn. Sie ist also Materie, nicht Bestandteil der wissenschaftlichen Theorie, die sich erst in der weltanschaulich neutralen Reflexion auf das wertgebundene Denken konstituiert. ZÄ XXVII/1.

Helmut Kuhn, *Das Problem der Interpretation von Kunstwerken*. ZÄ XXVII/1.

Ulrich Leo, *Pirandello. Kunsttheorie und Maskensymbol*. Das „Leben selbst“ soll zur Aussprache gelangen. Aber nur das maskierte Leben ist praktisch lebensfähig: So wird die Demaskierung zur Schuld. DV XI/1.

Adriano Tilgher, *L'esthétique de Marcel Proust*. In der Vergegenwärtigung des Vergangenen erhebt uns die Kunst über die Zeitgebundenheit des praktischen Lebens. RP 58/1, 2.

NATURPHILOSOPHIE

Sir Arthur S. Eddington, *Physics and philosophy*. Der physikalische Weltbegriff hat, wie an der Entwicklung der modernen Physik und der physikalischen Destruktion des Kausalitätsbegriffes aufgewiesen wird, eine Struktur eigenen Rechtes. So ist er auch der Philosophie gegenüber selbständig, ohne darum die einzig mögliche Auffassung der Welt zu begründen. P VIII/29.

Alfred Errera, *Quelques remarques sur les mathématiques intuitionistes. À propos de plusieurs notes de M. Heyting*. Die intuitionistische Ausschaltung des tertium non datur ist unbegründet und unzweckmäßig, ja sie führt sogar auf Widersprüche. RMM XL/1.

Wilhelm Jonas, *Die Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Summarischer Bericht über Ergebnisse und Probleme der modernen Physik und Mathematik. NJ IX/2.

G. Kahl-Furthmann, *Beiträge zum Kausalproblem* (I). Die Schwierigkeiten, auf die die moderne Physik bei der Anwendung des Kausalitätsgesetzes stößt, können für eine gut fundierte Kausalitätslehre nicht als unüberwindlich gelten. JG 46/1.

F. A. Lindemann, *The place of mathematics in the interpretation of the universe*. Mathematik ist nur das Hilfsmittel zur Erfassung der physikalischen Welt, während die Erfassung selbst sich im physikalischen Begriff vollzieht. Jede mathematische Weiterführung der Theorie bedarf also der physikalischen Deutung. P VIII/29.

René Quinton, *Les deux pôles d'origine, avec introduction par J. de Gaultier*. RMM XL/1.

A. Ushenko, *The veil of space*. PR XLII/1.

RECHTS- UND STAATSPHILOSOPHIE

Julius Kornis, *Kultur als Staatszweck*. Der Staatszweck schließt dem Wesen des Staates nach die kulturelle Betätigung als das Streben zur Verwirklichung des Systems überzeitlicher Werte ein, wie auch die historische Entwicklung den modernen Staat durch den Rechts- und Sozialstaat zum Kulturstaat führt. ARS XXVI/2.

Th. Ruysen, *Le droit des peuples à disposer d'eux mêmes* (suite et fin). RMM XL/1.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

J. R. Geiger, *The future of religion*. PR XLII/1.

Martin Knolle, *Die evangelische Kirche unter der Frage des Sozialismus*. Kritische Auseinandersetzung mit Tillich und Heimann. NJ IX/2.

G. H. Langley, *Belief*. Glaube, ob er in Wissen verwandelt ist oder nicht, ist für den Entschluß grundlegend. P VIII/29.

Sir Oliver Lodge, *On the conflict between religion and science*. Philosophie und Religion sollen durch eine Biophysik vereinigt werden, die im Äther den Träger der übermateriellen Kräfte in der Materie sieht. P VIII/29.

Erwin Reisner, *Die Krisis der protestantischen Theologie*. BLD VI/4.

Howard Shepston, *A french critique of Edouard Leroy's „Probleme de Dieu“* (II). NS VII/1.

SPRACHPHILOSOPHIE

August Brunner, *Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie*. Die Sprache enthält konkret sowohl die Geschichtlichkeit des Menschen als auch das unauflösbare Verhältnis des Innen und Außen im Beisammensein von Mensch und Mensch und

Mensch und Ding. Menschsein ist Sprechenkönnen. Die Sprache bildet den Ausgangspunkt der Theorie des menschlichen Erkennens. S VIII/1.

Karl Bühler, *Die Axiomatik der Sprachwissenschaften*. Die Sprache als ein System von Zeichen, das sich in der Korrelation von Sprachhandlung und Sprachgebilde entfaltet, gliedert sich strukturell in ein System von Phonemen (diakritischen Lautzeichen), einen Wortschatz und eine Syntax. Sie funktioniert gleichzeitig als Symbol (sprechen über ...), als Anzeichen (Ausdruck des Sprechenden) und als Signal (Appell an den Hörer). KSt XXXVIII/1, 2.

PSYCHOLOGIE

Rudolf Carnap, *Psychologie in physikalischer Sprache*. Die Sätze der Psychologie sind ausnahmslos als Sätze über körperliche Phänomene aufgefaßt. Psychologie ist also ein Zweig der Physik. E III/2, 3.

Ed. Claparède, *La psychologie fonctionnelle*. Das psychische Verhalten ist aus seiner Funktion im Leben zu erklären. RP 58/1, 2.

William McDougall, *Experimentelle Psychologie und psychologisches Experiment*. CH II/1.

Hans Driesch, *Ist das Experiment der einzige und ist es ein verlässlicher Weg zur Entdeckung psychologischer Tatsachen?* Die zweite Frage wird bejaht, die erste Frage verneint. Introspektion ist immer die Basis für die psychologische Verwertung des Experiments. CH II/1.

Constanze Glaser, *Realisten und Idealisten, die menschlichen Grundtypen. Versuch einer Darstellung und Aufweisung ihrer kategorialen Gültigkeit*. Im Anschluß an Schillers Begriffe „naiv“ und „sentimentalisch“ werden zwei „Urmenschheitstypen“ entwickelt. KSt XXXVIII/1, 2.

Martin Scheerer, *Forschungsprobleme der gegenwärtigen Psychologie*. Die moderne Ganzheitspsychologie gibt der psychologischen Forschung Arbeitsanweisungen zum Fixieren von Bezugssystemen im Hinblick auf personale Ganzheit. NJ IX/1.

II. BÜCHER¹

ALLGEMEINES

Cyrille Blondeau, *Propositions de Philosophie*. Alcan. 235 p. 15 Fr.

Arthur Christy, *The Orient in American transcendentalism*. U. P., Oxford. 20 s.

Hans Driesch, *Wie studiert man Philosophie?* Ratschläge für Studierende. 3. Aufl. Ein Studienplan für den Jünger der Philosophie. A. Lorentz, Leipzig. 10 S. = Leipziger Hochschulhefte Nr. 3. 0.45 RM.

L. Elbé, *Les Postulats spiritualistes devant la science moderne*. Perrin. 12 Fr.

Julius Guttman, *Die Philosophie des Judentums*. Reinhardt, München. 412 S. = Kafka, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt. 1, Bd. 3. 9.50 RM.

Martin Herpel, *Geistigkeit*. Axiologische Untersuchungen im Lichte der Philosophie des Ungegebenen, Junker & Dünnhaupt, Berlin 1933. 119 S. 4.50 RM.

Hector Macpherson, *The Cameronian philosopher: Alexander Shields*. Blackwood. 7 s 6 d. p. 256.

Neue Münchener philosophische Abhandlungen. Hrsg. von E. Heller und F. Löw. (Alexander Pfänder zum 60. Geburtstag.) J. A. Barth, Leipzig 1933. 259 S. 13.—RM.

M. Pradines, *Philosophie de la sensation II. La Sensibilité élémentaire. Les sens du besoin*. Les Belles Lettres. Straßburg. 20 Fr.

Russell, *Essais sceptiques*. Rieder. 25 Fr.

Hans Stäglich, *Zur Definition des Begriffes Pessimismus*. H. Stäglich, Leipzig 1933. 4 Bl. 1.60 RM.

Hans Stäglich, *Verzeichnis der Schriften zum Thema Pessimismus für die Jahre 1872 bis 1931*. Zweite, veränderte Aufl. H. Stäglich, Leipzig 1933. 26 Bl. 4.80 RM.

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND DES GEISTESLEBENS

Allgemeines

K. L. Aarau, *Hanes athraniaeth History of philosophy*. Oxford, U. P. 2 s 6 d.

Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie allemande*. J. Vrien. 190 p. 25 Fr.

J. Chevalier, *Saint Thomas-Pascal-Newman*. Edit. Spes. 128 p. 7 Fr.

Ferdinand Runkel, *Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*. In 3 Bänden. Bd. 3. R. Hobbing, Berlin. VI, 464 S. 25.— RM.

Altorientalische Philosophie

Lao Tse (Lao tzu), *Tao te king*. (Das Buch vom rechten Weg und Sinn.) Nachdichtung von Robert Brasch. Saturnverlag, Wien. 95 S. 3.— RM.

O. G. v. Wesendonk, *Das Weltbild der Iranier*. Mit 1 Kartenskizze des iranischen Kulturgebietes. Reinhardt, München. 354 S. = Kafka, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt. 1, Bd. 1a. 8.50 RM.

¹ Die italienische und ein Teil der englisch-amerikanischen Literatur wird im nächsten Bericht nachgetragen.

Altertum

- Walther Achenbach**, *Die platonische und plotinische Geschichtsphilosophie als Fundament der mittelalterlichen*. Kleinert, Quakenbrück. X, 95 S.
- Albrecht Becker**, *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*. Eine logisch-philologische Untersuchung der Kapitel 13 bis 22 von Aristoteles' *Analytica priora* I. Junker & Dünnhaupt, Berlin. 98 S. 3.80 RM.
- Jean Guitton**, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et St. Augustin*. Boivin. 422 p. 40 Fr.
- Walter Goldstein**, *Die historische Entwicklung der psychisch-physischen Probleme in der Antike*. Marcus, Breslau. 40 S.
- Hans Kelsen**, *Die platonische Gerechtigkeit*. Pan-Bücherei Nr. 16. Berlin 1933. 30 S. 1.60 RM.
- Hans Schildhauer**, *Seneca und Epikur*. Eine Studie zu ihrer Ethik und Weltanschauung. Adler, Greifswald. 38 S.
- Wilhelm Schneidewin**, *Metaphysik der Sitten*. Lichtstrahlen des Platonischen Protagoras. Schöningh, Paderborn. 32 S. 1.60 RM.
- Rudolf Weirich**, *Körper und Körpererziehung bei Platon*. Wild, Endingen 1932. 91 S.

Mittelalter

- Ch. Bayer**, *Essais sur la doctrine de St. Augustin*. Beauchesne. 301 p. 36 Fr.
- R. Jolinet**, *St. Augustin et le néo-platonisme chrétien*. Wenaël et Steele. 175 p. 20 Fr.
- James Morcpin**, *The Psychological teaching of St. Augustine*. Stock. 264 p. 7 s 6 d.
- B. Rameyer**, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*. Beauchesne. 25 Fr.
- P. Karl Schmieder**, *Alberts des Großen Lehre vom natürlichen Gotteswissen*. Herder, Freiburg. XII, 178 S. 3.— RM.
- P. Sabatier**, *Etudes inédites sur St. François d'Assise*. Salvator. 40 Fr.
- Père Sertillanges**, *St. Thomas Aquinas and His Work*. Burns, Dates and Washbourne. 5 s.

Renaissance

- Martin Luther**, *Ausgewählte Werke*. Schriften, Predigten, Zeugnisse für die Gemeinde von heute dargeboten und verdolmetscht. (Calwer Ausgabe, hrsg. von Wolfgang Metzger.) Bd. 5. Calwer Vereinsbuchhandlung, Stuttgart. 429 S. 5.— RM.
- Martin Luther**, *Theologie des Kreuzes. Die religiösen Schriften*. Hrsg. von Georg Helbig. Kröner, Leipzig. XXVII, 306 S. = Kröners Taschenausgabe. Bd. 95. 3.50 RM.
- Nicolaus de Cusa**, *Opera omnia. Jussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem ed.* (Praesunt editioni curandae: Ernestus Hoffmann u. a.) (Opera philosophica. 14 vol. Vol. 1.) Meiner, Lipsiae. — (1.) *De docta ignorantia*. Ed. Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky. XIV, 179 S. 36.— RM.
- Ilse Roloff**, *Meister Eckeharts Gesellschaftsphilosophie, Gesellschaftslehre und Staatslehre*. Erneuerungsverlag, Berlin-Wien. 29 S. 1.— RM.
- Erich Weil**, *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt*. Sittenfeld, Berlin. Hamburger Diss. 52 S.

Neuzeit bis Kant

- S. Alexander**, *Spinoza*. U. P., Manchester. 1 s 6 d.
- Rudolf Kayser**, *Spinoza. Bildnis eines geistigen Helden*. Phaidonverlag, Wien-Leipzig. 313 S. 4.80 RM.

P. M. Laying, *David Hume*. Benn. 273 p. 12 s 6 d.

Heinrich Lemle, *Mendelssohn und die Toleranz auf dem Grunde des Naturrechts und der Naturreligion*. Rösler, Augsburg, XI, 77 S.

Leo Maduschka, *Das Problem der Einsamkeit im 18. Jahrhundert, im besonderen bei J. G. Zimmermann*. Duncker, Weimar. 123 S. = Forschungen zur neueren Literaturgeschichte. 66. 4.— RM.

Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe. In Gemeinschaft mit ... hrsg. von I. Elbogen, J. Guttman, E. Mittwoch. Bd. 3, Teil 1, 11. Akademie-verlag, Berlin 1932. Subskriptionspreis in Leinw. je 12.— RM. 3, 1: Schriften zur Philosophie und Ästhetik. Bearbeitet von Fritz Bamberger und Leo Strauß. LXIII, 464 S. 11: Briefwechsel. Bearbeitet von Bruno Strauß. 1. 1754—62. XIV, 516 S.

Kant

Bruno Bauch, *Immanuel Kant*. 4., verbesserte Auflage. De Gruyter, Berlin, Leipzig 1933. 209 S. = Geschichte der Philosophie. 5 = Sammlung Göschen. 536. 1.62 RM.

Roderich Frh. v. Crailsheim, *Das Einstellungsproblem und die Kantische Ethik*. Akademische Verlagsgesellschaft, Leipzig. S. 352—410. Aus: Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. 85, Heft 3/4. 1932.

Hans B. Feist, *Der Antinomiegedanke bei Kant und seine Entwicklung in den vorkritischen Schriften*. Noske, Borna-Leipzig. Berlin, Diss. 53 S.

Klaus Reich, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. Berlin. 95 S.

Nachkantische Philosophie

Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. VI: La Dernière philosophie de Nietzsche. Le Renouveau de toutes les valeurs. Bossard, Paris. 60 Fr.

G. Bianquis, *Nietzsche*. Rieder. 80 p. 60 Fr.

Hans-Gero Boehm, *Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin (1797—1800)*. Schimkus, Hamburg. VI, 136, 9 S.

Karl Bornhausen, *Wandlungen in Goethes Religion*. Ein Beitrag zum Bunde von Christentum und Idealismus. 2. Aufl. Trewendt & Granier, Breslau. 80 S. 0.80 RM.

Henri Brémond, *Newman*. Blond et Gay. 320 p. 20 Fr.

Alfons Degener, *Dilthey und das Problem der Metaphysik*. Einleitung zu einer Darstellung des lebensphilosophischen Systems. Röhrscheid, Bonn und Köln. 127 S. 4.— RM.

Wilko Emmens, *Das Raumproblem bei H. Bergson*. Brill, Diss. Leiden. XI, 223, 3 S.

Hermann Gerson, *Die Entwicklung der ethischen Anschauungen bei Georg Simmel*. 81 S.

Jean Guittan, *La Philosophie de Newman*. Boivin. 286 p. 30 Fr.

Ernst Harms, *Hegel und das zwanzigste Jahrhundert*. Carl Winter, Heidelberg. 42 S. = Beiträge zur Philosophie. 24. 1.50 RM.

Gustav Heinzmann, *Wissenssoziologie und Wertrelativität bei Nietzsche*. Ohlau i. Schl. Berlin Diss. 57 S.

Heinz Horn, *Lenin als Philosoph*. Risseverlag, Dresden. 48 S. 1.50 RM.

Sören Kierkegaard, *Entweder/Oder*. Teil 2. (Übersetzt von Wolfgang Pflaiderer und Chr. Schrempf. Mit Nachwort von Chr. Schrempf.) Diederichs, Jena. 329 S. 9.50 RM.

Karl Marx, Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe.* Im Auftrag des Marx-Engels-Instituts hrsg. von V. Adoratskij. Abt. 1, Bd. 4. Marx-Engels-Verlag, Berlin. 1, 4: Friedrich Engels, Die Lage der arbeitenden Klasse in England und andere Schriften von August 1844 bis Juni 1846. XX, 558 S., 6 Tafeln. 16.50 RM.

Wilma Papst, *Gottlob Frege als Philosoph.* Berlin Diss. 51 S.

Rudolf Priß, *Darstellung und Würdigung der philosophischen, psychologischen und pädagogischen Hauptprobleme Paul Häberlins.* Hannover. Braunschweig Diss. 100 S.

Ernst Schenkel, *Individualität und Gemeinschaft.* Der demokratische Gedanke bei J. G. Fichte. Rascher, Zürich, Leipzig und Stuttgart. XXIV, 335 S. = Schriftenfolge der Soziologischen Gesellschaft Zürich. 1. 8.— RM.

Arthur Schopenhauer, *Gespräche.* Hrsg. von Arthur Hübscher. (Vorwort: Hans Zint.) Carl Winter, Heidelberg. 431 S. = Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. 20. 11.— RM.

Johannes Schubert, *Goethe und Hegel.* Meiner, Leipzig 1933. VIII, 194 S. 6.50 RM.

Josef Sommer, *Dionysos.* Friedrich Nietzsches Vermächtnis. Saturnverlag Wien, Leipzig. 130 S. 4.50 RM.

Hans Stäglich, *Julius-Bahnsen-Bibliographie.* 2., verbesserte und veränderte Auflage. H. Stäglich, Leipzig. 12 Bl. 6.— RM.

Hans Stäglich, *Verzeichnis der Eduard v. Hartmann-Literatur.* H. Stäglich, Leipzig. 31 Bl. 4.80 RM.

Hans Stäglich, *Schopenhauer-Goethe. Chronologisch geordnetes Sekundär-(Titel-)Verzeichnis.* 2., verbesserte Auflage. Leipzig. 3 Bl. 0.40 RM.

Hans Stäglich, *Chronologisch geordnetes Sekundär-(Titel-)Verzeichnis der in deutscher Sprache erschienen Schopenhauer-Literatur für die Jahre 1861—80.* Leipzig. 0.60 RM.

Hans Stäglich, *Chronologisch geordnetes Sekundär-(Titel-)Verzeichnis der fremdsprachlichen Schopenhauer-Literatur bis 1880.* Leipzig. 6 Bl. 0.60 RM.

Arthur v. Ungern-Sternberg, *Schleiermachers völkische Botschaft aus der Zeit der deutschen Erneuerung.* Klotz, Gotha. 251 S. 9.— RM.

Louis Vialle, *Détresses de Nietzsche.* Alcan. 155 p. 20 Fr.

Theodor Wiesengrund-Adorno, *Kierkegaard.* Konstruktion des Ästhetischen. Mohr, Tübingen. 165 S. = Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte. 2. 11.40 RM.

Eduard Winter, *Religion und Offenbarung in der Religionsphilosophie Bernard Bolzanos.* Dargestellt mit erstmaliger Heranziehung des handschriftlichen Nachlasses Bolzanos. Müller & Seiffert, Breslau. 183 S. = Breslauer Studien zur historischen Theologie. Bd. 20. 12.— RM.

ZUR GEGENWART

C. Barthas, *Evangile et Nationalisme.* Edit. Spes. 50 Fr.

Heinrich Forsthoff, *Das Ende der humanistischen Illusion.* Eine Untersuchung über die Voraussetzungen von Philosophie und Theologie. Furcheverlag, Berlin. 151 S. 4.80 RM.

Fritz Künkel, *Krisenbriefe. Die Beziehungen zwischen Wirtschaftskrise und Charakterkrise.* 2., unveränderte Auflage. Bahn, Schwerin. 271 S. 5.85 RM.

Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit.* 5., zum Teil neubearbeitete Auflage. De Gruyter, Berlin, Leipzig 1933. 191 S. = Sammlung Göschen. Bd. 1000 1.62 RM.

- Gerhard v. Mutius, *Zur Mythologie der Gegenwart. Gedanken über Wesen und Zusammenhang der Kulturbestrebungen*. Reinhardt, München. 127 S. 2.80 RM.
- Edgar Salin, *Wirtschaft und Staat. Drei Schriften zur deutschen Weltlage*. R. Hobbing, Berlin. 206 S. 5.40 RM.
- Wilhelm Solzbacher, *Walther Rathenau als Sozialphilosoph*. Die Überwindung der Entseelung. Reich- und Heimatverlag Köln. 129 S.
- Karl Scheffler, *Der neue Mensch*. (2. Aufl.) Inselverlag, Leipzig 1933. 200 S. 6.— RM.
- Paul Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*. Protte, Potsdam. 201 S. = Die sozialistische Aktion. Heft 2. 3.50 RM.

LOGIK UND ERKENNTNISTHEORIE

- Albrecht Haushofer, *Zur Problematik des Raumbegriffs*. Vowinkel, Berlin-Grunewald. 16 S. = Schriften zur Geopolitik. Heft 2. —.60 RM.
- Hans Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslogik*. Akademie der Wissenschaften Berlin; de Gruyter in Komm. 15 S. 1.— RM. Aus: Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften. Phys.-math. Kl. 1932. 29.
- Emil Schjoth, *Die Begriffslehre*. Das erste Kapitel der reinen Logik. Dybwad in Komm. Oslo. 76 S. gr. 8° = Avhandlingar utgitt av det Norske Videnskaps-Akademie i Oslo. 2. Hist.-filos. Kl. 1932, Nr. 3. 4.50 Kr.
- J. W. N. Sullivan, *The Bases of modern science*. Benn. 256 p. 3 s 6 d.
- Arnold Reymond, *Les Principes de la logique et la critique contemporaine*. Boivin. 292 p. 25 Fr.
- Friedrich Weidauer, *Kritik der Transzendentalphänomenologie Husserls*. Erster Teil einer Kritik der Gegenwartsphilosophie. Mit einem Nachtrag zur monographischen Bibliographie Edmund Husserl. Hirzel, Leipzig. XIX, 131 S. = Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie. Heft 2. 5.50 RM.

METAPHYSIK

- Heinrich Barth, *Das Sein in der Zeit*. Mohr, Tübingen 1933. 31 S. = Philosophie und Geschichte. 42. 1.50 RM.
- Conneau, *La Pensée créatrice*. J. Vrien. 290 p. 15 Fr.
- Karl Fahrion, *Einleitung in die Metaphysik auf Grund ihrer Geschichte*. Meiner, Leipzig 1933. VII, 113 S. = Wissen und Forschen. Bd. 24.
- Lorenz Fuetscher S. J., *Akt und Potenz*. Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus. Rauch, Innsbruck 1933. VIII, 346 S. = Philosophie und Grenzwissenschaften. Bd. 4, Heft 4/6.
- Walter Goldstein Dr. Dr., *Studien zur Entwicklung der psychisch-physischen Probleme*. Platon. Marcus, Breslau. 40 S. 2.— RM.
- Gerhard Lehmann, *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten*. Niemeyer, Halle 1933. 41 S. 1.80 RM.
- Kurt v. Lettow-Vorbeck, *Über Welt und Leben*. Briefe eines Offiziers an eine Freundin. Tellverlag, Berlin. 79 S. 2.— RM.
- André Maurois, *Verzicht auf das Absolute*. (Übertragung von Alexander Benzion.) Phaidonverlag Wien. 138 S. Maurois: Essays. Lw. 6.— RM.

- Colin Ross**, *Der Wille der Welt*. Eine Reise zu sich selbst. 2. Aufl. F. A. Brockhaus, Leipzig. 220 S. Lw. 3.60 RM.
- Vinzenz Rüfner**, *Die transzendente Fragestellung als metaphysisches Problem*. Studie zur Metaphysik des deutschen Idealismus. Niemeyer, Halle 1932. 120 S. Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. 4.
- Fritz Schiff**, *Die großen Illusionen der Menschheit*. Urania-Freidenker-Verlag, Jena 1932. 79 S. 1.80 RM.
- Helmuth Schreiner**, *Ethos und Dämonie der Liebe*. Grundlinien einer evangelischen Ethik der Ehe. 2., umgearbeitete und erweiterte Auflage der Schrift: Zur Neugestaltung der Ehe. Wichernverlag, Berlin 1933. 101 S. 3.— RM.
- Paul Simon**, *Sein und Wirklichkeit*. Grundfragen einer Metaphysik. Hueber, München. VIII, 179 S. 5.50 RM.
- Wilhelm Specht**, *Vom Wesen des Menschen*. Die Grenzen seiner biologischen Erfassung. J. A. Barth, Leipzig. 23 S. 1.20 RM.
- Miguel de Unamuno**, *Philosophische Werke*. Das tragische Lebensgefühl ([*Del sentimiento trágico de la vida*, dt.] Einleitung von Ernst Robert Curtius). Die Agonie des Christentums ([*L'Agonie du christianisme*, dt.] Übertragung von Dr. Otto Buek). Phaidonverlag, Wien, Leipzig. 413, 184 S. = Unamuno: Gesammelte Werke. Lw. 3.60 RM.
- Aloys Wenzl**, *Das Leib-Seele-Problem im Lichte der neueren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit*. Meiner, Leipzig. 104 S. 8.50 RM.

ETHIK

- Arthur Baumgarten**, *Der Weg des Menschen*. Eine Philosophie der Moral und des Rechts. Mohr, Tübingen. XV, 613 S. 21.— RM.
- Edgar Sh. Brightman**, *Moral Laws*. Abingdon Press, New York, Chicago. 322 p.
- Victor Cathrein S. J.**, *Philosophia moralis in usum scholarum*. Ed. 16, quam curavit P. Goannes B. Schuster S. J., Herder, Friburgi Brisgoviae (Freiburg). XIX, 528 S. = *Cursus philosophicus*. P. 6. 6.70 RM.
- Henri Damaye**, *Paix et morale par la science*. Alcan. 165 p. 12 Fr.
- Ottmar Dittrich**, *Geschichte der Ethik*. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Bd. 4. Von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des Mittelalters. I. Meiner, Leipzig. 33.— RM.
- Eugène Dupréel**, *Traité de morale*. Revue de l'Université de Bruxelles. 2 vol. 351 et 354 p. 80 Fr.
- Alexander Ehrenfeld**, *Der Pflichtbegriff in der Ethik des Judentums*. Rosenbaum, Preßburg. 131 S.
- Jone**, *Précis de théologie morale*. Salvator. 25 Fr.
- Theodor Lichte**, *Über Gesundheit und Ethik und ihre Beziehungen zueinander*. Bertelsmann, Gütersloh. 27 S. 0.90 RM = Studien des apologetischen Seminars. Heft 35.
- A. Loisy**, *Y a-t-il deux sources de la Religion et de la Morale*. Nourry. 10 Fr.
- H. Sarrette**, *Apologie du Devoir*. Edit. Spes. 3.50 Fr.

KULTUR- UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE

- Max Adler**, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*. Bd. 2. Die statischen und dynamischen Grundbegriffe. Teil 1. E. Laub, Berlin. 233 S. 4.50 RM.

- Friedrich Dessauer**, *Philosophie der Technik*. Das Problem der Realisierung. 3. Aufl. Cohen, Bonn. XI, 181 S. 6.75 RM.
- Georg Quabbe**, *Das letzte Reich*. Wandel und Wesen der Utopie. Meiner, Leipzig. VIII, 124 S. 5.— RM.
- Hans Zbinden**, *Technik und Geisteskultur*. Oldenbourg, München und Berlin. 130 S. 3.40 RM.

RECHTS- UND STAATSPHILOSOPHIE

- Gregor Edlin**, *Rechtsphilosophische Scheinprobleme und der Dualismus im Recht*. Rothschild, Berlin-Grunewald. 248 S. 12.— RM.
- Ernst v. Hippel**, *Die Krise des Rechtsgedankens*. Niemeyer, Halle. 24 S. = Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse. Jahr 9, II. 3. 1.80 RM.
- Francis Jaeger**, *Le Problème de la souveraineté dans la doctrine de Kelsen*. Boccard, Paris 406 p.
- Theodor Reents**, *Der freiwirtschaftliche Staatsgedanke im Lichte der Philosophie*. Verlag der FZ. Freiwirtschaftliche Zeitung, Erfurt. 48 S. 0.90 RM.

SOZIOLOGIE

- John Cullberg**, *Das Du und die Wirklichkeit*. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie. Lundequist, Uppsala. XII, 250 S. = Uppsala Universitets Årsskrift. 1933. Teologi. 1. 8.— Kr.
- Dictionnaire de Sociologie**, Letonzey et Ané. 30 Fr.
- Karl Dunkmann**, *Soziologie der Arbeit*. Marhold, Halle 1933. 163 S. = Handbuch der Arbeitswissenschaft. Bd. 8/9. 9.— RM.
- Max Rumpf**, *Soziale Lebenslehre, ihr System und ihr wissenschaftlicher Ort*. Hochschulbuchhandlung Krische, Nürnberg. IX, 263 S. = Nürnberger Beiträge zu den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Heft 33/35. 8.60 RM.
- J. Vialatoux**, *Philosophie économique*. De Brouwer. 224 p. 15 Fr.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

- A. C. Bouquet**, *Religions experience*. Heffer. 132 p. 3 s.
- Henri Busson**, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*. J. Vrien. 664 p. 60 Fr.
- J. McCabe**, *The Existence of God*. Watts & Co.
- Marcel Corte**, *La liberté de l'esprit dans l'expérience mystique*. De Brouwer. 60 p. 6 Fr.
- Romano Guardini**, *Der Mensch und der Glaube*. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen. Hegner, Leipzig. 377 S. 6.50 RM.
- Harrison**, *Common-Sense about Religion*. G. P. Putnam's.
- L. V. Lester-Garland**, *The Religions philosophy of Baron F. von Hugel*. Vent. 115 p. 5 s.
- Bertrand Russell**, *Warum ich kein Christ bin*. Berechtigte Übersetzung aus dem Englischen von Annie Farchy-Wien. Kreis der Freunde monistischen Schrifttums, Dresden. 32 S. 0.30 RM.
- Science and Religion**, Broadcast Symposium. Gerald Howe.

Nathan Soderblom, *The Living God*. Oxford, U. P. 18 s.

E. S. Waterhouse, *The Philosophical Approach to Religion*. Epworth Press.

F. W. Westaway, *Science and Theology*. Blackie & Son.

ÄSTHETIK

Hans G. Friedländer, *Zum Problem des ästhetischen Erlebens*. Breslau. 38 S. Breslau. Diss.

Oskar Katann, *Gesetz im Wandel*. Neue literarische Studien. Tyrolia, Innsbruck, Wien, München. 210 S. 4.80 RM.

NATURPHILOSOPHIE

Gustav Mie, *Naturwissenschaft und Theologie*. Akademische Verlagsgesellschaft, Leipzig. 38 S. 2.— RM.

PSYCHOLOGIE

Ernst Braun, *Die vitale Person*. Mit 1 Abb. G. Thieme, Leipzig. 79 S. = Sammlung psychiatrischer und neurologischer Einzeldarstellungen. Bd. 2. 7.— RM.

Charlotte Bühler, *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*. Hirzel, Leipzig. XVI, 328 S. = Psychologische Monographien. Bd. 4. 10.50 RM.

W. O. Döring, *Die Hauptströmungen in der neueren Psychologie*. Dürr'sche Buchhandlung, Leipzig. 132 S. = Ordentliche Veröffentlichung der „Pädagogischen Literatur-Gesellschaft Neue Bahnen“. 3.60 RM.

Karl Georg Gassert, *Psychologie der Kindes- und Jugendreligion*. Versuch einer psychologischen Grundlegung der Methodik des Religionsunterrichts. Konkordia, Bühl. 141 S. 3.50 RM.

Alexander Goldenweiser, *History, Psychology and Culture*. K. Pempl. 18 s.

Hugh Hartshorne, *Character in human relations*. Scribners. 10 s 6 d.

Bufond Johnson, *Child psychology*. Bailliere. 23 s.

Franz Kramer, *Repetitorium der Psychologie*. 3., ergänzte und erweiterte Auflage. De Gruyter, Berlin und Leipzig. 107 S. = Wissenschaftliche Repetitorien. 2. 2.20 RM.

Krise der Psychologie. Psychologie der Krise. Selbstverlag der Fachgruppe für dialektisch-materialistische Psychologie. Berlin. 141 S. 3.60 RM.

Fritz Künkel, *Die Arbeit am Charakter*. Die neuere Psychotherapie in ihrer Anwendung auf Erziehung, Selbsterziehung und seelische Hilfeleistung. 2. Bearbeitung, 16. Aufl. Bahn, Schwerin. 167 S. 5.85 RM.

Fritz Künkel, *Jugend-Charakterkunde*. Theorie und Praxis des Erwachsenwerdens. 2. Bearbeitung, 10. Aufl. Bahn, Schwerin, 128 S. 3.40 RM.

Hans Künkel, *Der furchtlose Mensch*. Eine Lehre von der Ganzheit des Menschen. Diederichs, Jena. 112 S. 5.40 RM.

Johanna Nohl, *Erinnerung und Gedächtnis*. Eine historisch-systematische Studie. Beltz, Langensalza, Berlin, Leipzig. Hamburg. Diss. 97 S.

H. Piéron, *L'année psychologique*. Alcan. 950 p. 120 Fr.

Leonhard Seif and others, *Individual psychology and the child*. I. Daniel. 62 p. 2 s. 6 d.

L. Vialle, *Le Désir du néant. Contribution à la psychologie du divertissement*. Alcan. 745 p. 60 Fr.

PÄDAGOGIK

Martin Doerne, *Bildungslehre der evangelischen Theologie*. Oldenbourg, München und Berlin. 90 S. 3.65 RM.

Handbuch der Erziehungswissenschaft. (Etwa 28 Bände.) Teil 5: Geschichte der pädagogischen Ideen und Einrichtungen in den großen Kulturländern. Bd. 3, Teil 1.

Bruno Hinst, *Untersuchungen über die Voraussetzungen der Anwendbarkeit und Gültigkeit pädagogischer Prinzipien*. Beyer, Langensalza. 64 S.

H. L. Hollingworth, *Educational Psychology*. Appleton & Co. 15 s.

Bernhard Kühle, *Entwicklung und philosophische Begründung der Arbeitsschultheorie bei Kerschensteiner und Gaudig*. Braun, Karlsruhe 1932. 121 S. = Mainzer Abhandlungen zur Philosophie und Pädagogik. Heft 5. 1.50 RM.

Joh. B. Lotz S. J., *Wertphilosophie und Wertpädagogik*. Rauch, Innsbruck 1933. 43 S. 1.— RM.

Max Mandl, *Philosophie der Schule*. (Von welchem Gesichtspunkt aus muß die Schule bewertet werden?) Im eigenen Verlag (Großleihbücherei „Hildegard“), München. 142 S. 3.— RM.

Die Pädagogik der Gegenwart in den großen Kulturländern. Teil 1. Kösel & Pustet, München = Handbuch der Erziehungswissenschaft. Teil 5, Bd. 3, Teil 1. 13.— RM.

Walther Poppelreuter, *Psychokritische Pädagogik*. Zur Überwindung von Scheinwissen, Scheinkönnen, Scheindenken usw. (Aus dem Institut für klinische Psychologie in Bonn und dem Psychotechnischen Laboratorium der technischen Hochschule Aachen.) C. H. Beck, München. 254 S. 9.— RM.

